Philosophie

Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie Edmund Husserls

---

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
bei der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Joachim Bannes

Promotion: 30. August 1930.

Breslau
Otto Borgmeyer, Buchhandlung
1930

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Referent: Prof. Dr. L. Baur

Correferent: Geheimrat Prof. Dr. Kühnemann

Examen rigorosum: 4. Dezember 1929.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Herrn Prof. Dr. L. Baur
in dankbarer Verehrung
gewidmet.

Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez vous donc, ô homme! qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune.

Blaise Pascal.

Vorbemerkung.

Die bisher über Husserl erschienenen Arbeiten, so vollständig und gründlich sie sein mögen, erübrigen noch nicht eine Betrachtung der grundlegenden Motive und Probleme. Nicht bloß die Gebärde Husserls, sondern zwingender noch die Großartigkeit des Gesamtplanes seiner Werke und die geniale Einfachheit seiner Grundkonzeptionen, deren Darstellung in den „Ideen" an Cartesius und Kant heranreichen, erfordern schon als Ganzes berücksichtigt zu werden. Wir werden also nicht einzelne „Theorien" in Betracht ziehen, hierin der Abneigung der Phänomenologen gegen Theorien nachgebend, sondern die Prinzipien. Wir wollen, wie Husserl will, „anfangen".

Der Weg, den die folgende Untersuchung dabei einschlagen zu müssen schien, ist folgender: Der Anspruch Husserls, als Reformator der Philosophie zu gelten, andererseits unser Plan, die Grundlagen des Husserlschen Werkes kennen zu lernen, nötigen uns zuerst, Husserls Begriff von Philosophie herauszustellen. Im Zusammenhang damit mußte dann seine reformatorische Absicht in Bezug auf die bestehende Philosophie hervortreten (Im ersten Kapitel). Nachdem die Untersuchung Husserls den Begriff der Philosophie als „strenger Wissenschaft" gewonnen hat, gilt es, zu erfassen, was Husserl unter Wissen und Wissenschaft versteht (II. Kapitel). Dies führte zum Begriff der Evidenz oder Intuition (III. Kapitel), deren „Korrelat" jedoch nicht das existierende Faktum ist (IV. Kapitel), sondern das „Wesen" (V. Kapitel). Damit waren wir auf den Begriff der Ideation, wie er in den „Ideen" entwickelt wird, hingewiesen und gewannen hier einen zusammenfassenden Einblick in den phänomenologischen Idealismus, aus dessen Gedanken heraus die zu Anfang aufgeworfenen Fragen ihre letzte Antwort finden sollten (VI. Kapitel). So zwanglos sich dieses Vorgehen herausbildete, so wenig

täuschen wir uns über die Mängel desselben. Bekanntlich sind Husserls Hauptwerke nicht in systematischer Gliederung abgefaßt, manche Begriffe klären sich erst allmählich, andere wandeln sich um, die Darstellung zeigt „ein beständiges Emporsteigen von einem niederen zu einem höheren Niveau, ein Sichemporarbeiten zu immer neuen logischen und phänomenologischen Einsichten, welche die früher gewonnenen nicht ganz unberührt lassen" (I, XII). Die von uns bevorzugte Folge der einzelnen Untersuchungen ist also eine künstliche. Ferner mußten viele Erörterungen Husserls, die an Ort und Stelle sinnvoll sind, ja deren Betrachtung von höchstem philosophischem Interesse sein dürfte, völlig aus der Diskussion ausscheiden.[1]) Indes schien es uns anders nicht möglich zu sein, die notwendige Klärung der grundlegenden Motive und Begriffe der Husserlschen Philosophie im Rahmen dieser Arbeit herbeizuführen. Das Ziel, dem dieses Unternehmen dienen möchte, ist eine Vereinfachung des verwickelten Charakters der Husserlschen Philosophie, durch Hervorhebung ihrer wesentlichen Gedanken und Motive. Denn dies ist doch eine Voraussetzung für die richtige Abschätzung ihrer Wichtigkeit.

Das zweite, was eines Wortes der Rechtfertigung bedarf, ist die Beschränkung der Analysen auf Husserl. Sie entsprang hauptsächlich dem Wunsche, alle aus historischen Reminiszenzen leicht entstehenden Mißdeutungen fernzuhalten und keine fremden Fragestellungen in das originelle Bild der Philosophie Husserls einzumengen. Wir folgen hierin Husserls eigener Mahnung: „Im übrigen", heißt es in den „Ideen" (S. 60), „müssen diese und alle unsere Termini ausschließlich gemäß dem Sinne verstanden werden, den ihnen unsere Darstellungen vorzeichnen, nicht aber in irgend einem anderen, den die Geschichte oder die terminologischen Gewohnheiten des Lesers

[1]) Aus demselben Grunde schalten wir auch einige Schriften Husserls aus, nämlich die „Philosophie der Arithmetik", die „psychologischen Studien zur elementaren Logik" und die angeführten „Berichte" im Archiv für systematische Philosophie, weil diese Arbeiten teils Spezialfragen betreffen, teils weil erst mit den Prolegomenen Husserls eigentümliche Leistung beginnt.

nahelegen". Dabei blieb es uns selbstverständlich unbenommen, zum Zwecke einer schärferen Abgrenzung der Husserlschen Lehre hin und wieder historische Vergleiche anzustellen. Insbesondere sind einige Male die Lehren der aristotelisch-thomistischen Scholastik herangezogen worden, um naheliegende Vermischungen der beiden zu verhüten. Außerdem haben wir im zweiten Teil dieser Arbeit einige historische Linien besonders verfolgt.

A.

Systematischer Teil.

I.

Husserls Begriff der Philosophie und sein Grundziel.

Der Begriff der Philosophie wandelt sich, historisch gesehen, entsprechend den Zielen, welche die einzelnen Philosophen dieser Wissenschaft stecken.[2]) Wenn wir also die allgemeinen philosophischen Absichten Husserls feststellen wollen, so müssen wir seinen Begriff der Philosophie untersuchen. Dieser methodische Ausgangspunkt ist um so naheliegender, als Husserl den zugrundeliegenden Gedanken selbst ausspricht: „die Auffassung von den Zielen einer Wissenschaft findet ihren Ausdruck in der Definition derselben" (I, 5). Er spricht an dieser Stelle von der Logik und von der Uneinigkeit, die über ihren Begriff herrscht.

Das Haupt-Quellenmaterial für diese Untersuchung fließt aus der im ersten Bande des Logos (1910/11) erschienenen Arbeit Husserls: „Philosophie als strenge Wissenschaft." Danach ist Philosophie für Husserl „die höchste und strengste der Wissenschaften, . . . die den Anspruch der Menschen auf reine und absolute Erkenntnis vertritt" (Philos. 290). Sie ist oder soll sein „ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων." [3]) Diese Philosophie, „deren Idee es ist, die Idee absoluter Er-

[2]) So nennt Külpe die Definitionen der Philosophie „Programme für bestimmte Systeme", Einleitung in die Philosophie 1903, S. 12.

[3]) Der Ausdruck ῥιζώματα kommt zuerst bei Pythagoras vor, der die Tetraktys für die heilige Quelle hielt, welche die ῥιζώματα der stets fließenden Natur enthalte, und aus der alle Zahlen entspringen. (Diels, Doxogr. Graeci 556. 20; 282 a 10 b 5. In den Fragm. 3. Aufl. 1912, Bd. 1, S. 349, 37). Später nannte Empedokles die Elemente

kenntnis zu verwirklichen", wurzelt in der reinen Phänomenologie (Id. 5). Mithin ist diese von Husserl entdeckte Wissenschaft selbst die Philosophie, insofern sie eben „Wissenschaft von den wahren Anfängen" ist. Die reine Phänomenologie begründet dann nicht nur die Philosophie, sondern auch die Einzelwissenschaften (vgl. Id. 18; dasselbe von der reinen Logik I, 242).

Der Ausdruck „Wissenschaft von den wahren Anfängen" erinnert sogleich an die aristotelische Definition der Metaphysik. Aristoteles bezeichnet diese ja auch als die erste und eigentliche Philosophie, als Wissenschaft von den „Anfängen" ἀρχαί. Aber diese Ähnlichkeit entpuppt sich als eine bloß äußerliche, wenn man weiter von Aristoteles hört, die prima philosophia handele vom „Seienden sofern es ist".[4])

τῶν πάντων ριζώματα (Diels, Doxogr. 287 a 6. Fragm. I, 226, 4). Alle Philosopheme der Vorsokratiker passen, insofern sie auf Plato hinweisen, auch in Husserls Ideenkreis gut hinein. Jos. Gotthardt a. a. O. weist darauf hin, daß der Begriff des Noema von Parmenides stammt und durch νοεῖν cum πειθώ (Evidenz) erfaßt wird. „Erkennen und Evidenz ergreifen ‚die Wahrheit an sich'. In dieser Dreigliederung ist der Kern der ganzen Philosophie des Parmenides, Bolzanos und Husserls enthalten, sodaß E. Husserl bei aller Würdigung seines eigenartigen Forschens schon in der Antike sein Vorbild hat . . ." (S. 54). Weiter unten (S. 59 f.) findet Gotthardt „den Begriff der ‚Wahrheit an sich' und die Eidetik in ihrer grundlegenden Bedeutung ..." bei dem Pythagoräer Architas von Tarent. Mögen indes auch ähnliche Ausgangspunkte vorliegen, so unterscheidet sich doch Husserl im Ergebnis von den Alten fundamental durch seine rein logische Einstellung, was gleich noch für Aristoteles und später für Plato (S. 53) besonders hervorzuheben sein wird.

[4]) Baur, Metaphysik 1922, S. 1. Über den Begriff der ersten Philosophie bei Husserl siehe auch den Aufsatz: „Die Idee einer philosophischen Kultur". Jap.-Deutsche Zeitschr. f. Wissensch. u. Techn. 1923, (in dieser Arbeit ferner abgekürzt: „Kultur") S. 49, wo er ausdrücklich erklärt, nicht „mit dieser aristotelischen Rede auch ihren historischen Sinn übernehmen zu wollen". Das versteht sich von selbst, wenn man hört: „Als erste Philosophie geht voran eine sich für sich selbst absolut rechtfertigende universale Methodologie, oder theoretisch gefaßt: eine Wissenschaft von der Totalität der reinen (apriorischen) Prinzipien aller möglichen Erkenntnisse und der Gesamtheit der in diesen systematisch beschlossenen, also rein aus ihnen deduktiblen apriorischen Wahrheiten".

Denn aus Husserls Darstellung seiner Grundwissenschaft geht hervor, daß ihm die metaphysische Grundlegung nicht genügt (vgl. schon I, 11 f.) Er stimmt deshalb mit vielen geringschätzigen Bemerkungen in die übliche Verachtung dieser Wissenschaft ein[5]) (z. B. I, 250 f.; Id. 313). Auch die Metaphysik ist nicht „über jeden theoretischen Zweifel erhaben". „Denn aus wesentlichen Quellen ist einzusehen, daß die einbezogenen Wissenschaften (nämlich die dogmatischen) wirklich gerade diejenigen und alle diejenigen sind, welche der »Kritik« bedürfen und zwar einer Kritik, die sie selbst prinzipiell nicht zu leisten vermögen, und daß andererseits die Wissenschaft, welche die einzigartige Funktion hat, für alle anderen und zugleich für sich selbst die Kritik zu leisten, keine andere als die Phänomenologie ist" (Id. 118). Wie diese Gegenüberstellung ganz kantisch ist,[6]) so ist auch Husserls

---

[5]) Es ist nötig, eine rationalistische, d. h. eine aus apriorischen Begriffen konstruierte, und eine induktiv aufgebaute Metaphysik zu unterscheiden. Die erste, hierin mit Kant übereinstimmend, erkennen auch die Scholastiker nicht an. Dagegen wird die aristotelisch-scholastische Metaphysik von Kants Argumenten nicht betroffen, da sie nicht rationalistisch ist. So urteilt auch Bergson, Kant habe die Metaphysik verurteilen müssen, weil er sie rationalistisch gedeutet habe. Die Kantsche Kritik beziehe sich deshalb nicht auf seine Intuitionsmetaphysik (Einf. i. d. Metaphys. Übers. Jena 1920, S. 50 f., 55). Bei Kant und auch in der Kant-Literatur findet sich die äquivoke Anwendung der beiden Begriffe Metaphysik, Rationalismus. Baur bemerkt: „Kant hat diese Möglichkeit, eine Metaphysik induktiv aufzubauen und auf die Ergebnisse der Wissenschaften zu stützen. nicht weiter verfolgt" (a. a. O. S. 16). Auch gegen diese zweite Möglichkeit richtet sich Husserl, wie aus seinen Begriffen von Wesen, Wesensschau, Wesenswissenschaft usw. hervorgehen wird.

[6]) Vergl. z. B. Kant. Werke ed. Vorländer, Bd. V, 3. S. 49 f. „Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst ... Der Kritizismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört ..., ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden".

Auffassung von der Philosophie, die seit den ersten Tagen des Rationalismus in Umlauf gekommene. Schon Descartes untersucht in den Meditationes de prima philosophia die Grundprinzipien der menschlichen Erkenntnis und läßt die Einzelwissenschaften aus der Philosophie wie Zweige aus einem Baum hervorwachsen.[7]) In der folgenden Zeit ging man mehr und mehr von der Erkenntniskritik aus. Der Höhepunkt dieser Entwicklung liegt im Neukantianismus. Die Definitionen der Philosophie geben ein deutliches Bild davon.[8])

Danach läßt sich hier, zunächst wenigstens in Umrissen, feststellen, was Husserl unter „absoluter Erkenntnis" versteht. Das Wort „absolut" kann zweierlei bedeuten: entweder drückt es metaphysisch die Losgelöstheit von jeder Abhängigkeit aus, die Selbstheit (dem καθ' αὐτό der Alten entsprechend)

---

[7]) In der Vorrede zu den Princ. philos. — Die gedachte Stelle erinnert übrigens daran, daß Cartesius in der Geringschätzung der scholastischen Metaphysik keineswegs so weit gegangen ist, wie man lange glaubte. Wir verweisen auf die Arbeit „Descartes' Beziehungen zur Scholastik" des Frh. v. Hertling in den Sitzungsberichten d. K. B. Ak. d. Wiss. 1897 und 1899; besonders aber auch Alexander Koyre, Descartes u. d. Scholastik, Bonn 1923, der die neueren französ. Forschungen benutzt hat. Auch das Cogito und die Lehre von der Evidenz der inneren Wahrnehmung ist dem Mittelalter bekannt (Koyre S. 76) und man wird demnach Husserls gelegentliche histor. Andeutungen etwas zu modifizieren haben. Im Grunde genommen hat er mit Descartes nicht viel zu tun. Husserl ist auch nicht eigentlich ein impulsiver Denker wie Cartesius, sondern ähnelt eher dem Spinoza, von dem Falckenberg sagt, er habe sich, von der Philosophie mehr als bloße Spezialuntersuchungen verlangend, vor zwei Möglichkeiten gestellt gesehen, „von einem oder wenigen Anfangspunkten aus, ohne rechts und links zu blicken, geradeaus fortzuschreiten, auf die Gefahr hin, daß in der Gedankenrechnung ganze große Gebiete des Lebens außer acht gelassen werden oder doch nicht zu ihrem vollem Rechte kommen, oder aber von vielen Anfängen aus in konvergierenden Richtungen aufsteigend eine einheitliche Spitze zu suchen", und sei „das glänzendste Beispiel jener einseitig folgerichtgen Gedankengewalt (auch wohl -gewaltsamkeit) geworden". Gesch. d. n. Philos. 9. Aufl. 1927. S. 109.

[8]) Vergl. Eisler, Wörterbuch, II.

oder logisch die uneingeschränkte Gültigkeit.[9]) Mithin würde „absolute Erkenntnis" entweder bedeuten: Erkenntnis aus reiner Vernunft oder Erkenntnis von uneingeschränkter Gültigkeit. Das Erste kann das Husserlsche Ideal nicht sein; denn als metaphysischer Satz (den Erkenntnis akt betreffend) würde es von vornherein der Husserlschen Skepsis verfallen. Dagegen ist die zweite Deutung durch das, was soeben über Husserls Einstellung gesagt worden ist, schon jetzt verständlich. Sein Ziel sind Erkenntnisse uneingeschränkter Geltung als Grundlage aller Wissenschaften. Er denkt sich darunter, wie wir des weiteren sehen werden, näherhin Erkenntnisse völliger Adäquatheit und restlos durchleuchteter Gewißheit. Der besondere Gegenbegriff ist also nicht „Relativismus der Erkenntnis", d. h. die Abhängigkeitsbeziehung der Erkenntnis zu dem zufällig urteilenden Subjekt (vgl. I, 114 f.), sondern „dogmatische Wissenschaft", blinde Erkenntnis, — Unkenntnis, wofern man es scharf faßt, — also die Abhängigkeit, Relativität der Geltung. Die übrigen Wissenschaften z. B. unterliegen nicht dem Relativismus, insbesondere nicht die „wundervollen Theorien der Mathematik und Naturwissenschaften. Hier ist — im großen Ganzen — kein Raum für private »Meinungen«, »Anschauungen«, Standpunkte (Philos. 290 f.). Gleichwohl lassen diese Wissenschaften „prinzipielle Zweifel" zu, weshalb eben Philosophie als unerschütterliches Fundament, als Theorie der Theorien erforderlich ist.

2. Doch muß man sich hierbei vor Augen halten, daß noch bei Kant die Philosophie eine fundamental wichtige, ethische Seite hat.[10]) Auch die Wolffsche Definition von der Philosophie als der „Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und

---

[9]) Vergl. Kant, Kr. d. r. Vernunft, Kehrbach, S. 281. Absolut bedeutet: „daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte", oder „daß etwas in einer Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist".

[10]) Warnend sagt Kühnemann am Ende seines Kantbuches (München 1924): „es ist, als hätten wir bisher allein die theoretische Philosophie Kants in Leben umgesetzt und wären das führende Volk im Geiste moderner Wissenschaftlichkeit geworden. Damit ist es nicht getan". II, 719; vgl. auch ebenda S. 74, 325 usw.

warum sie möglich sind", bezieht sich bloß auf die theoretische Philosophie. Husserl engt demgegenüber die Philosophie auf das theoretische Feld der Erkenntniskritik ein. Er betont mehrfach, daß der Philosoph als solcher keine praktischen Aufgaben habe. Als „dem Vertreter des Interesses der reinen Theorie" stünde es ihm schlecht an, sich durch die Frage des praktischen Nutzens bestimmen zu lassen (II, 341, vgl. Philos. 334, 337). Deshalb bedürfe auch der Philosoph „nicht der Weisheit, sondern theoretischer Begabung" (Philos. 339), sofern man unter Weisheit eine besonders hohe Wertstufe eines persönlichen Habitus, als des Niederschlags „der im Ablauf des Lebens vorangegangenen Akte natürlicher erfahrender Stellungnahme" versteht (Philos. 329). Rein theoretisch und überpersönlich sei die Philosophie. Nur dadurch sei sie als strenge Wissenschaft möglich.

3. In den Rang einer strengen Wissenschaft aber will Husserl die Philosophie erheben. Philosophie hat nach seiner Ansicht immer beansprucht, „strenge Wissenschaft" zu sein (Philos. 289), hat aber ihrem Anspruch in keiner Epoche zu genügen vermocht. „Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen . . ." (Philos. 290, vgl. ebenda 289, 291, 333) und zwar fehlt eben allen bisherigen Bemühungen um sie die Kenntnis der Quelle, aus der absolute Erkenntnisse fließen. Diese Kenntnis will uns Husserl verschaffen.

Ganz unabhängig von den näheren Ausführungen dieses Husserlschen Planes muß einmal kritisch überlegt werden, in wieweit das, was Husserl sich hier vornimmt, dem „was man vernünftiger Weise fragen solle" entspricht. Kant hat diese sehr praktische methodische Anweisung in der Kritik der reinen Vernunft gegeben,[11]) wie er auch an einer anderen Stelle[12]) den methodischen Gedanken ausspricht, dem wir in diesem Kapitel folgen. „Man gewinnt," sagt er, „dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch

[11]) Ausg. Kehrbach, S 81.

[12]) Kehrbach, S. 654.

erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäft, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem Anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Genüge getan haben oder nicht".

Zu dem Plane, eine Wissenschaft absoluter, im Sinne völlig adäquater und restlos gewisser Erkenntnisse (vgl. oben S. 14) zu errichten, ist zunächst Folgendes zu bemerken. Das Interesse, welches die Ausführung dieses Planes nahelegt,[13]) läßt sich nicht erkennen. Denn der Skeptizismus, den Husserl durch seine Philosophie überwinden will, wird bereits durch die positiven Ergebnisse der Einzelwissenschaften überwunden. Husserl selbst gibt das zu, wenn er sagt, er wolle die Philosophie in den „sicheren Gang einer Wissenschaft" bringen (I, 5). [14]) Die weitere Frage aber ist, ob die von Husserl angestrebte „absolute" Erkenntnis möglich ist. Wir bringen im Folgenden einige Gründe vor, die uns nötigen, dies zu bestreiten.

Erstens enthält die ganze Forderung einer absoluten Erkenntnis eine idealistische Voraussetzung, die den Begriff der menschlichen Erkenntnis aufhebt; denn weil zur uneingeschränkten Erkenntnis eines Gegenstandes die Erkenntnis des Gegenstandes selbst und seiner sämtlichen möglichen Beziehungen und Verhältnisse erforderlich ist, (damit alle von irgendeiner Seite möglicherweise auftauchenden Zweifel abgeschnitten werden können), so muß ein auf diese Weise erkannter Gegenstand in völliger Abhängigkeit vom Erkenntnissubjekt gedacht werden. Denn bliebe das (metaphysische) Wesen des Gegenstandes inbezug auf eine beliebige, mögliche Bestimmung unabhängig vom Subjekt, so bliebe dieser Gegenstand mit Bezug auf diese Bestimmung tatsächlich unbestimmbar, mithin seinem ganzen logischen Sein nach (infolge der mangelnden metaphysichen Adäquatheit seines Begriffs) unvollkommen.

---

[13]) „Die nachfolgenden Ausführungen sind von dem Gedanken getragen, daß die höchsten Interessen menschlicher Kultur die Ausbildung einer streng wissenschaftlichen Philosophie fordern" (in der Einleitg. zu Philos., S. 296). Das „theoretische Interesse" wird von Husserl mehrfach erwähnt.

[14]) Vergl. Kants Vorrede zur I. Aufl. der Kr. d. r. Vern.

Also setzt der Begriff der absoluten Erkenntnis Gegenstände voraus, welche kein eigenes Sein haben, also keine Gegenstände sind. Diese Voraussetzung hebt aber den Sinn der Erkenntnis auf,[15]) bringt also dem Begriff der Erkenntnis in adjecto einen Widerspruch bei. Man könnte gegen unser Argument vielleicht einwenden, daß zur vollen Bestimmung eines Gegenstandes die Beibringung seiner wesentlichen Merkmale genüge, was auf die „Beziehungen" doch nicht zutreffe. Das setzt aber voraus, daß eine Unterscheidung von „wesentlich" und „unwesentlich" vorher vollzogen, die Wesenserkenntnis mithin schon realisiert ist. Diese in ihrem strengen Sinne ist aber gerade problematisch.

Dadurch werden wir auf einen zweiten Einwand geführt. Der Gedanke der positiven Auflösung des Problems einer absoluten Erkenntnis scheint nur durch eine petitio principii möglich zu werden. Denn angenommen, irgendein Gegenstand wäre absolut erkannt, so könnten von hieraus alle möglichen Gegenstände überhaupt erkannt werden. Denn zur absoluten Erkenntnis eines Gegenstandes muß (aus dem oben angegebenen Grunde) die Erkenntnis aller seiner Beziehungen gehören. Andererseits bildet dies aber nur eine Voraussetzung für die absolute Erkenntnis des einzelnen Gegenstandes. Mithin beruht der Plan, eine absolute Erkenntnis (von einer Erkenntnis ausgehend) diskursiv zu suchen, auf der Voraussetzung, daß man sich bereits im Besitze der absoluten Erkenntnis befinde. Es muß also eine Schau vorausgesetzt werden, was ja auch bei Husserl der Fall ist.

Zusammenfassend muß also gesagt werden, daß das Ideal einer absoluten Erkenntnis mit Rücksicht auf die Grenzen unserer Erkenntniskräfte nicht wohl die Idee der Philosophie bestimmen kann. Denn aus irrigen Voraussetzungen würden auch falsche Begriffe und Urteile folgen. Der bei Husserl zu Grunde liegende Begriff der Erkenntnis berücksichtigt nicht die Gegebenheiten des menschlichen Geistes. Da es nicht unsere Aufgabe ist, eine andere Begriffsbestimmung der Philosophie hier gegenüber zu stellen, so fassen wir noch das, was sich aus dem Vorangehenden über den tatsäch-

[15]) Vergl. Geyser, Auf dem Kampffelde der Logik, 1926, S. 2.

lichen Umfang des Interesses der Menschen an Erkenntnis ergibt, folgendermaßen zusammen: Zur Überwindung des Skeptizismus ist absolute Erkenntnis nicht erforderlich; es genügen hierzu mehr oder weniger dogmatische (auf ungeprüften oder unprüfbaren Voraussetzungen beruhende) Erkenntnisse. Da es eine absolute Erkenntnis für uns Menschen nicht gibt, so dürfen wir diese auch nicht als Ziel der Philosophie aufstellen.

Aber auch das zugestandene Interesse an einer eingeschränkten Erkenntnis ist nicht „rein theoretisch". Den Beweis hierfür liefert ein Blick auf die Konsequenzen des Relativismus. Diese sind nämlich, soweit sie theoretische sind (das von Husserl wiederholt auseinandergesetzte, sich selbst widersprechende: „Ich behaupte, daß man nichts behaupten kann"), ganz unwichtig, weil unbrauchbar für die Widerlegung des Skeptizismus.[16]) Daraus ergibt sich, daß Philosophie sich wohl

[16]) Wie Husserl selbst einige Male bemerkt. z. B. Philos. 296. I, 78, 115. Und zwar scheint dies daher zu kommen, daß ein außertheoretischer Gesichtspunkt in der Argumentation des Gegners seine theoretische Widerlegung unmöglich macht. Der Satz „ich behaupte, daß man nichts behaupten kann", führt ja nur dann auf einen Widerspruch, wenn vorausgesetzt ist, daß in dem „ich behaupte" eine Behauptung ausgedrückt werden soll. Eben dies soll aber in dem vorliegenden Satze ausgeschlossen werden. Der scharfsinnige Bolzano bemerkt deshalb richtig, daß der Satz „nichts sei wahr" die Benennung eines sich selbst widersprechenden Satzes „nicht ganz verdienet" (W. I, 151). Man kann auch umgekehrt beobachten, wie Bolzano anderswo hervorhebt (W. I, 193), daß der Skeptiker „nur in Stunden eines müßigen Nachdenkens, seinen Zweifel „künstlich genug bei sich zu unterhalten" vermag. „Wie aber ein Augenblick eintritt, wo er sich durch sein Zweifeln einen Schaden zuziehen würde, bemerkt er dies nicht nur so gut als irgend ein anderer, sondern bemüht sich auch, durch ein dieser Bemerkung anpassendes Betragen der Gefahr zu entgehen". Bolzano findet deshalb als Heilmittel für den Zweifler: „ihn nämlich in eine Lage zu versetzen, wo es ihm dringend notwendig wird, zu urteilen und zu handeln ..., viel zwingender als alle mit bloßen Worten geführten Beweise" (W. I, 196). Freilich ist eine bloß praktische Widerlegung ebenso unzulänglich, wie eine bloß theoretische. Den Grund spricht Bolzano gleich darauf aus: sie wirkt „eigentlich nur für die Gegenwart; kann aber keineswegs verhindern, daß nicht der Zustand des Zweifelns in der nächsten Stunde eines bloß spekulativen Nachdenkens wiederkehre, selbst wenn kein böser Wille ihn zurückruft".

nicht auf das theoretische Gebiet beschränken darf. Husserl hat also folgerichtig die Konsequenz der entgegengesetzten These gezogen, indem er Philosophie auf Erkenntniskritik, also auf die Theorie der Theorien einschränkt. Aber der Philosoph soll sich nicht nur mit der Kritik der Grundlagen der Erkenntnis beschäftigen, sondern er soll vor allem auch wirkliche Erkenntnisse vorbringen. Die Alten, die sich angeblich darin verloren, „aus Wortbedeutungen analytische Urteile zu ziehen" (Philos. 305),[17]) waren in ihrem ganzen Programm viel weitherziger und tatsachentreuer. Dementsprechend ist die Weisheit bei Aristoteles und Thomas als Haupt der Wissenschaften geachtet („sapientia considerat altissimas causas ut dicitur, unde convenienter judicat et ordinat de omnibus").[18]) Man wird sich auch nicht beruhigen, wenn Husserl versichert, daß „die Phänomenologie wirklich die ganze Welt und alle Welten umspannt" (Id. 302 f.), oder wenn er sagt: „Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen" (Id. 94). Denn wir leben und sind in dieser Welt nicht unter bloß idealen und absoluten Gesichtspunkten, als ob wir selber Ideen wären, sondern in der Wirklichkeit als wirkliche Menschen. Das von Husserl in Anspruch genommene Interesse an einer exakten Erkenntnis, „welche mit lauter Idealen operiert" (II, 207), ist selbst unwirklich.[19]) Gegen diese kritische Einengung des philosophischen Gebietes scheint sich

---

[17]) So dachte auch Kant von der Scholastik. Vergl. sämtl. Werke, Vorländer IV, 34.

[18]) Thomas v. A. S. theol. 1. 2 qu. 57. 2. c. Commentar in Metaph. I. c. lect. 2. Vergl. S. theol. 1. qu. 1. a. 6. — S. c. gent. 1. Vergl. auch Wolfram v. d. Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelalters, 1925. Die Stelle über das Sapientis est ordinare des Thomas ist abgedruckt bei Wolters, Der Deutsche, II, 56.

[19]) Müller-Freienfels, Die Philos. d. 20. Jahrhunderts, 1923, urteilt über die „Wissensphilosophie", ihr Gesamtaspekt sei „der einer ungeheuren, höchst raffiniert konstruierten Maschinerie, die ihre Räder mit viel Energie und Geklapper herumwirbelt, die aber erstaunlich wenig brauchbare Produkte liefert". S. 64. Übrigens ist die philos. Absicht Husserls nur dem Sinn der Definition nach so eng. Beim Idealismus fließen Logik, Erkennntnistheorie und Metaphysik stets ineinander. Dies kann man sich z. B. bequem aus folgendem Satz Natorps ableiten: „Die durchgängige Gesetzesordnung, auf welche

nun eben zuletzt die Tatsache aufzudrängen, daß wir uns nicht nur als erkennende, sondern zugleich auch als wollende Wesen bewußt sind. Denn hieraus folgt streng, daß rein theoretische Erkenntnisse unsern wissenschaftlichen Interessen nicht genügen können. Wir würden also zum Zweiten gegenüberstellen: 1. handelt es sich in der Philosophie nicht nur um Erkenntniskritik, sondern auch, und zwar in erster Linie, um Erkenntnis des Seienden; *2.* handelt es sich nicht bloß um reine Theorie, sondern auch um das praktische Leben.[20])

Angenommen zum Dritten, es gäbe eine Wissenschaft absoluter Erkenntnisse und eine Lostrennung derselben von praktischen Aufgaben, so genügt ein Blick auf die Geschichte, um zu verstehen, was es heißt, der Philosophie diese Aufgabe zu stellen. Man muß sich klar machen, daß das Unternehmen Husserls das des Cartesius und Kant an Kühnheit übertrifft. Diese beiden Denker hegten nicht den Plan, das Ideal der Wissenschaftlichkeit allererst wirklich zu machen. Kant speziell findet unanfechtbare Wissenschaft vor, deren Legitimität er nur erklären will.[21]) Es gibt zwar auch bei Husserl Stellen, nach denen man bei ihm eine ähnliche Einschränkung vermuten müßte.[22]) In den Prolegomena nimmt er sogar noch die „Autorität großer Denker" in einem eigenen Kapitel für sich in Anspruch (I, 213 ff.). Damals scheint er also in der Philosophie auch noch auf einige Tradition gehalten zu haben. Aber diese einzelnen Stellen kommen gegen den Sinn der übrigen Darstellung nicht auf. Wenn es für Husserl wirkliche Erkenntnisse ausserhalb der philosophischen Intuition gäbe, dann müßte man ihm den Vorwurf der Halbheit machen.

---

das Denken zielt, ist zugleich der letzte Sinn der Erkenntnis". Logik in Leitsätzen 1910, § 2. Der Standpunkt der „Ideen" ist hiervon grundsätzlich nicht verschieden.

[20]) Vergl. Baur a. a. O. S. 1.

[21]) Proleg. § 4. Vergl. Sentroul, Kant und Aristoteles 1911, S. 10. Geyser, Auf dem Kampffelde der Logik, S. 43 ff.

[22]) Z. B. „aber wie unvollkommen die exakten Wissenschaften auch sein mögen, ein Lehrgehalt ist vorhanden, immerfort wachsend und sich neu verzweigend. An der objektiven Wahrheit ... der Mathematik und der Naturwissenschaften wird kein Vernünftiger zweifeln". Philos. 290. Vergl. auch das Kantzitat oben S. 16.

Denn über außerwissenschaftliche Erkenntnismöglichkeiten wird als uneigentliche hinweggegangen. In seiner Kritik der Denkökonomik (I, c. 9) sagt Husserl, man könne freilich die geistigen Leistungen unter dem ökonomischen Gesichtspunkt betrachten (I, 196). Das Gebiet des Psychischen als Teilgebiet der Biologie bietet „nicht nur Raum für abstrakt psychologische Forschungen, die nach Art der physikalischen auf das Elementargesetzliche abzielen, sondern auch für konkret psychologische und speziell für theologische Forschungen". Auf die Sphäre der Wissenschaft angewendet, sei das denkökonomische Prinzip berufen, Licht auf die anthropologischen Gründe der verschiedenen Forschungsmethoden zu werfen (I, 197). Aber anstatt diese psychologischen Aufgaben in Angriff zu nehmen, hat Mach seinen Untersuchungen „erkenntnistheoretische Mißdeutungen" untergelegt (I, 203). Nach Husserls Ansicht sind dagegen durch die denkökonomischen Forschungen nur psychologische Ergebnisse für die praktische Erkenntnislehre zu gewinnen, aber nichts für die reine Erkenntnislehre und speziell für die Gesetze der reinen Logik (I, 203, 205 f.). Wenn man nun zwar zugeben muß, daß eine Wissenschaft, die sich mit den Realitäten des Bewußtseins beschäftigt, unvermögend ist, logische Geltungen zu rechtfertigen, so kann doch durch dieses Zugeständnis nicht (wie bei Husserl) die radikale Unabhängigkeit der reinen Erkenntnislehre und Logik von der Psychologie begründet werden. Husserl stellt fest, daß das vorwissenschaftliche Denken in einigem Umfang faktisch so verläuft, als ob es von idealen Prinzipien einsichtig geleitet wäre (I, 208). Gibt es aber außerwissenschaftliche Erkenntnis, so muß sie mit in den Kreis der Betrachtung gezogen werden; ferner würde folgen, daß es sich in der Erkenntnislehre offenbar zuerst um die reale Erkenntnis handelt, weil dies der weitere Begriff wäre, erst in zweiter Linie um die „reine Erkenntnis", d. h. um die idealen Elemente und Gesetze, die die objektive Gültigkeit realer Erkenntnis fundieren (vergl. I. 206). Aber Husserl betrachtet nicht, wie eben fingiert wurde, die vorwissenschaftliche Erkenntnis im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen oder umgekehrt, sondern die Verurteilung der Denkökonomik als Erkenntnistheorie ist eine Konsequenz der

vorweg genommenen, radikalen Trennung psychologischer und logischer Fragen, der beiden „grundverschiedenen Denkrichtungen in den Sphären des Realen und Idealen“ (I, 210). Die Untersuchungen über das vorwissenschaftliche Denken sind deshalb erkenntnistheoretisch gleichgültig (I, 205), weil es in der außerwissenschaftlichen Sphäre gar keine Erkenntnis gibt. Das empirische Denken sieht eben nur so aus, „als ob“ es einsichtig wäre; es ist nur „gleichsam“ eine Erkenntnis. „In die natürlichen Theorien“, die wir so betrachten, „als ob“ sie wirkliche Theorien wären, schauen wir das eigentlich[23]) Theoretische hinein (I, 209). Die Zuversicht, mit der Husserl die Philosophie endgültig auf das Prinzip der „durchgreifenden und allbegreifenden Rationalität“ (I, 206) stellt, spiegelt sich in dem Stolz,[24]) mit dem er von seinem Werk spricht. Er nennt die Phänomenologie z. B. „gleichsam die geheime Sehnsucht der neuzeitlichen Philosophie“ (Id. 118). In seinen Vorlesungen „verglich er sich mit den größten Denkern der Vergangenheit, die Geschichte der Philosophie seit Descartes war wie eine einzige Linie auf ihn selber hin. Er war der Messias, der endlich nach langem Sehnen und Tasten der Welt

---

[23]) Husserl spricht öfters von Erkenntnis, Evidenz usw. im strengen oder laxen, im engeren oder weiteren Sinne. Aber diese Abstufungen haben nichts zu bedeuten. Schon Brentano bemerkt, daß sich solche Ausdrücke als „völlig unpassend“ erweisen (Vom Ursprung sittl. Erkenntnis, Leipzig 1889, S. 84). Unter „eigentlicher“ Erkenntnis und dergl. versteht der deutsche Sprachgebrauch eine wirkliche Erkentnis im Gegensatz zur uneigentlichen Erkenntnis, die keine ist. So müssen diese und ähnliche Ausdrücke auch bei Husserl verstanden werden und nicht, wie man manchmal versucht ist zu glauben, als vollkommene und unvollkommene Erkenntnis. Eine Erkenntnis im strengen Sinne, also jede wirkliche Erkenntnis, kann nach Husserl durch keinen Zweifel erschüttert werden. Die Empirie ist uneigentliche, also eigentlich gar keine Erkenntnis; sie hält keinem theoretischen Zweifel stand. Es bewährt sich hier, was Falckenberg über Cartesius sagt: „überall, wo (wie hier zwischen Substanz im strengeren und weiteren Sinne) zwischen einem Eigentlich und Uneigentlich unterschieden wird, verrät sich eine Unentschiedenheit, die auf die Dauer nicht ertragen wird“. Gesch. d. n. Phil. 1927, S. 93.

[24]) Eine von Brentano ererbte Eigenschaft (Erinnerungen, S. 160).

die ganze Wahrheit brachte".[25]) Aber der Anblick der Philosophiegeschichte macht Husserl gegenüber von vornherein vorsichtig.[26]) Dieser scheint uns nämlich zu lehren,[27]) daß wie die Wissenschaft mühsam von Erfahrung zu Erfahrung fortschreitet, auch die Philosophie selbst den Gesetzen einer beständigen Entwicklung nicht entrückt ist. Aber wenn uns dieser Anblick auch zur Bescheidenheit anhält, so kann er uns doch nicht zu Skeptikern machen. Denn das in Irrtümer und Zweifel verstrickte Menschengeschlecht hat sich noch stets wieder erhoben und zu sich selbst Vertrauen gefaßt.[28]) Wir bestreiten also, daß die Philosophie bisher weniger wissenschaftlich war als irgend eine Einzelwissenschaft.[29]) Wir bestreiten daher auch, daß sie bisher nicht lehrbar gewesen sei, wie Husserl

---

[25]) Helmut Burgert, Zur Kritik d. Phänomenologie i. Philos. Jahrb. d. Görresges. Bd. 38, S. 226.

[26]) Vergl. die Bemerkungen K. Joels in Logos I, S. 257 ff., wozu Jos. Gotthardt a. a. O. S. 2, Anm. 1 sagt: „die Klagen K. Joels sind auf Grund der Geschichte der Philosophie nur zu begründet. An der Tatsache ändert auch der Rettungsversuch E. Husserls nichts, der ‚die Philosophie als strenge Wissenschaft' erweisen will".

[27]) Freilich ist ein solches geschichtliches Argument nicht zwingend. „Denn daraus, daß wir eine gewisse Wahrheit bis diesen Augenblick nicht zu erkennen vermochten, folgt nicht, daß es uns auch für die Zukunft unmöglich sein werde". Bolzano im Abschn. über die Grenzbestimmung unserer Erkenntnis W. III, 234. Allerdings würde Bolzano nicht zugeben, daß es den Menschen möglich wäre, die absolute Wahrheit zu erkennen, sondern er vermutet nur, daß eine Grenze für unser Erkenntnisvermögen deshalb nicht bestehe, weil „die Summe des menschlichen Wissens eine Vermehrung in das Unendliche verstattet" W. III, 238. Streng genommen ist aber dieser Einwand, den wir uns hier selbst machen, durch den Hinweis darauf widerlegt, daß Husserls Werk selbst eine geschichtliche Tatsache ist. Angenommen, er fände wirklich adäquate Erkenntnisse, so würden diese doch in geschichtliche Beziehungen treten, es würde in der Zeit eine unendliche Fülle von Gesichtspunkten gegeben sein, unter denen ihre Gegenstände betrachtet werden könnten, ihr Inhalt würde also zunehmen; mithin sind es keine absoluten Erkenntnisse gewesen.

[28]) Hierfür kann die Erscheinung Husserls selbst als neuester Beweis dienen.

[29]) Bekanntlich fielen Philosophie und Wissenschaft bis ins 18. Jahrhundert (wenigstens nominell) zusammen.

konsequent behauptet[30]) (Philos. 290). Wir finden die Hoffnung, plötzlich in den Besitz der absoluten Wahrheit zu gelangen, also auch historisch unbegründet. „Philosophia enim ardua res est, neque unius hominis neque unius saeculi labore et ingenio inventa, sed totius generis humani unitis viribus eruta".[31]) Dagegen können wir hoffen, daß die Erkenntnis der Wahrheit, die von theoretischen und praktischen Wissenschaften mit vereinten Kräften geleistet wird, mehr und mehr zunehme, daß Lösungsversuche, die im Kampfe der Geister sich nicht bewähren, immer seltener werden, und wir können auf gewisse Grundsätze hinweisen, die sich durch Jahrhunderte erhalten haben.[32]) — Dieses historische Argument gegen Husserls Programm läßt sich auch folgendermaßen zusammenfassen: Gäbe es in den Erkenntnissen eine vollkommene metaphysiche Adäquatheit, so würden wir nicht sehen, daß die Begriffe im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung in immer neue Beziehungen treten.

Das zusammenfassende Ergebnis unserer Untersuchung über die Aufgabe, die sich Husserl gestellt hat, ist also folgendes: Husserl will uns absolute Erkenntnisse als Grundlage der Philosophie und der Wissenschaften allererst vermitteln. Aber dies ist nur möglich durch Verleugnung (in H's Terminologie:) metaphysischer, das ist die wirklichen Verhältnisse berücksichtigender Ergebnisse (näherhin der Psychologie), unter der Voraussetzung eines den Erkenntnisbegriff aufhebenden Idealismus, ferner durch Unterschätzung der praktischen Aufgaben der Philosophie und schließlich im Widerspruch mit der Geschichte.

II.

Husserls Begriff von Wissen und Wissenschaft.

Da Husserl die Philosophie in den sicheren Gang einer Wissenschaft bringen, bezw. durch sie das leisten will, was

[30]) Schon im bloßen Begriff der Scholastik steckt die entgegengesetzte These.

[31]) Gredt, z. Begriff d. Philosophia perennis loc. c. I, 3.

[32]) Vergl. das Bäumker-Zitat bei Baur, Vorwort z. „Metaphysik" S. VI.

Wissenschaft allererst möglich macht, so muß sein Wissenschaftsbegriff untersucht werden, wenn die Wege, die Husserl zur Verwissenschaftlichung der Philosophie geht, sichtbar werden sollen.

Nun kommt schon im Anfang der Prolegomena zum Ausdruck, daß Husserls Veranstaltungen den Zweck haben, uns evidentes Wissen zu verschaffen (§ 6). Die Evidenz, „die lichtvolle Gewißheit, daß ist, was wir anerkannt, oder nicht ist, was wir verworfen haben", ist es denn auch, die das Wissen im strengen Sinne charakterisiert (I, 13). „Im letzten Grunde beruht jede echte und speziell jede wissenschaftliche Erkenntnis auf Evidenz; und soweit die Evidenz reicht, soweit reicht auch der Begriff des Wissens" (I, 14).

1. Nun hat zwar die positive Philosophie von jeher unter Wissenschaft nichts anderes verstanden als „ein Wissen vom Sein oder Nichtsein eines Sachverhaltes".[33]) Jedoch kann ein solches Wissen entweder apodiktisch oder assertorisch sein. Apodiktisch heißt ein Urteil, wenn es nicht bloß wahr ist, sondern auf „ursprünglichen Erkenntnisgründen" beruht (wie Aristoteles in den ersten Analytiken I, 1 sagt), wenn also das kontradiktorische Gegenteil undenkbar ist. Assertorisch heißt ein Satz, dessen kontradiktorisches Gegenteil nicht durch Wesensgründe ausgeschlossen ist, sondern durch die Tatsächlichkeit des in diesem Satze Behaupteten. Nun kennt Husserl (I, 91, Id. 285) neben der apodiktischen zwar eine assertorische Evidenz. Da sich aber die letztere auf einen individuellen Sachverhalt bezieht und inadäquat ist (gemäß Ideen § 138), so ist ein Wissen von assertorischer Evidenz zur Überwindung des Zweifels nicht geeignet. Vielmehr erklärt Husserl ausdrücklich: „daß keine auf solch einer

---

[33]) Schon Aristoteles überliefert der Scholastik den Begriff der Wissenschaft als „cognitio certa et evidens". Wissen heißt: cognoscere causam, propter quam res est, quod huius causa est, et non posse hoc aliter esse. Gredt, l. c. I, 78, 173, 186. Vergl. Husserl I, 231. Thomas sagt z. B. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. (Zu Anal. post. I, 2; 71, b. 9. lect. 4, n. 5. Gredt, 1. c. 189.) Husserl: „Wissenschaftliche Erkenntnis ist als solche Erkenntnis aus dem Grunde" I, 231.

inadäquat gebenden Erscheinung beruhende Vernunftsetzung »endgültig«, keine unüberwindlich sein kann" (Id. 287). Die Philosophie soll aber, wie sich oben (S. 14) herausgestellt hat, die kritische, alle möglichen Zweifel überwindende Wissenschaft sein. So ergibt sich für Husserl die Notwendigkeit, das assertorische Wissen als uneigentliches Wissen aus seinem Wissensbegriff auszuschließen.[34]) Dies tritt schon in den Prolegomenen hervor. In dem schon erwähnten § 6 heißt es ausdrücklich, man spreche von Wissen im engeren und weiteren Sinne und in diesem letzteren Sinne spreche man von einem bald größeren, bald geringeren Ausmaß von Wissen (I, 14). Sobald er aber zu seinem positiven Entwurf der reinen Logik fortschreitet, läßt Husserl den erweiterten Begriff ausdrücklich fallen. Wie er nämlich auf den Evidenz (im engeren Sinne) vermittelnden „Begründungszusammenhang" zu sprechen kommt, der nach I, 15 zum Wesen der Wissenschaft gehört, merkt er an: „Vgl. § 6, S. 13" [muß wohl 15 heißen]. Wir hatten dort unter dem Titel Wissenschaft allerdings einen eingeschränkteren Begriff, den der theoretisch-erklärenden, abstrakten Wissenschaft im Auge. Doch macht dies keinen wesentlichen Unterschied aus, zumal mit Rücksicht auf die ausgezeichnete Stellung der abstrakten Wissenschaften, die wir weiter unten gleich erörtern" (I, 230, Anm.) [35]) In den folgenden Abschnitten gewinnt

---

[34]) Wenn Husserl sagt, es sei widersinnig, Evidenz in Sphären zu verlangen, die sie wesensmäßig ausschließen (Id. 288), so hat dies einen grundsätzlich anderen Sinn, als wenn Aristoteles warnt, nicht überall die gleiche Gewißheit zu fordern (Eth. Nik. 1098, a); nämlich nicht den, sich bisweilen mit assertorischer Evidenz zu begnügen, sondern den, daß man in diesen dunklen Sphären überhaupt nichts streng wissenschaftlich behaupten könne und dürfe, vielmehr zu diesem Zweck auf die Gegebenheiten der Wesensschau (wovon weiter unten) zurückgehen müsse. Ähnlich Husserl äußert sich Kant: „eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen" usw. Metaphys Anfangsgründe der Naturwissenschaft Kants Werke Ausg. d. Kgl. preuß. Ak. d. W. Bd. 4, S. 468.

[35]) Von mir gesperrt.

er dann die Sätze: „Wissenschaftliche Erkenntnis ist als solche Erkenntnis aus dem Grunde“ (I, 231). Er unterscheidet dann individuelle Wahrheiten, die als solche zufällig seien, und generelle Wahrheiten, die auf generelle Gesetze und Grundgesetze zurückführen (ebenda). Aus diesen Obersätzen folgt, daß Systeme dieser generellen Wahrheiten „die eigentlichen Grundwissenschaften sind, aus deren theoretischem Bestande die konkreten Wissenschaften alles das zu schöpfen haben, was sie zu Wissenschaften macht, nämlich das Theoretiche“ (I, 235). Wenn Husserl also sagt, er mache „keinen wesentlichen Unterschied“ zwischen Wissenschaft im engeren und weiteren Sinne, so heißt dies nicht, daß er den „unüberbrückbaren Unterschied zwischen Idealwissenschaften und Realwissenschaften“ (I, 178) aufgegeben habe, sondern es kann nur heißen: der Unterschied zwischen den theoretischen, nomologischen und den empirischen, ontologischen Wissenschaften ist so sehr unüberbrückbar, daß es keinen Unterschied ausmacht, ob man von Wissenschaft im allgemeinen oder der theoretisch-erklärenden Wissenschaft spricht; denn die empirische Wissenschaft ist nicht wesentlich Wissenschaft, die Einheit der konkreten Wissenschaft ist eine „außerwesentliche“ (I, 235). Im § 6 bis 8 der „Ideen“ kommt Husserl abermals auf die Wissenschaften zu sprechen. Hier heißt es: „Das Bewußtsein einer Notwendigkeit, näher ein Urteilsbewußtsein, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist, heißt ein apodiktisches, das Urteil selbst, der Satz, apodiktische (auch apodiktisch-notwendige) Folge des allgemeinen, auf den er bezogen ist“ (Id. 15). Die apodiktisch notwendigen Urteile beziehen sich also auf Wesensnotwendigkeiten, diese sind Korrelate von Wesensallgemeinheiten. Man braucht nun nur für die abstrakten und konkreten Wissenschaften der Prolegomena „Wesenswissenschaften“ und „Tatsachenwissenschaften“ einzusetzen, um dieselbe Theorie, wesentlich in der gleichen Folge der Grundgedanken in den „Ideen“ § 6—8 wiederzufinden. Doch dürfen wir mit dem Begriff des Wesens hier nicht vorgreifen und schließen deshalb diesen Abschnitt: Für Husserl ist Wissenschaft dasselbe wie ‚apodiktische, innerlich begründete Wissenschaft‘.

Die Mathematik dient ihm häufig als Beispiel (z. B. I, 7, 73 f., 220, 248 ff., 253; II, 288, 341, Id. 17, 18 usw.). Aber dies hindert ihn natürlich nicht (aus dem zum Begriff der Philosophie Gesagten ist dies klar), auch die Mathematik auf die „Theorie der Theorien" angewiesen sein zu lassen,[36]) weil „der Mathematiker in Wahrheit nicht der reine Theoretiker, sondern nur der ingeniöse Techniker, gleichsam der Konstrukteur, welcher, in bloßem Hinblick auf die formalen Zusammenhänge, die Theorie wie ein technisches Kunstwerk aufbaut" (I, 253).

2. Die zweite Eigentümlichkeit des Husserlschen Wissensbegriffes liegt darin, daß bei ihm offenbar Evidenz nicht zum Wissen hinzukommt, sondern es ausmacht. Das geht schon aus dem bisher Gesagten hervor; es wird, um nicht vorzugreifen, erst bei unserer Besprechung der Evidenzlehre Husserls noch näher erörtert werden. Hier liegt, und dies halten wir für sehr beachtenswert, der Schritt vor, der ihn dann zum Wesensbewußtsein als letztem Notwendigkeitsquell forttrieb. Denn dadurch, daß er alles inadäquat evidente Wissen ausschließt, und nur auf das adäquate Wissen ausgeht, drängt er das Materiale als verunreinigend aus dem Wissen hinaus und behält nur metaphysisch seinsfreie Wesen und Wesensschau darin zurück.

Gegen die These des ersten Abschnittes läßt sich wohl einwenden, daß die Einzelwissenschaften nicht auf „Apodiktizität" ausgehen, sondern auf irgendwelche materiellen Erkenntnisse. Anders könnten weder die Erfahrungswissenschaften bestehen, die doch erfolgreich fortschreiten, obwohl sie es zu keiner „adäquaten Evidenz" bringen können, noch dürften jene Wissenschaften als solche gelten, in denen obendrein noch ausdrücklich irrationale Komponenten stecken (z. B. die Geschichte).[37])

[36]) Vergl. Husserl im Archiv f. s. Phil. 9, S. 119.

[37]) Es ist nicht die Aufgabe der Geschichte, „allgemeine Sätze, Gesetze, Begriffe, Ideen aus den Ereignissen zu abstrahieren, noch die Ereignisse als Wirkungen allgemeiner Grundgesetze naturgesetzlich abzuleiten und quantitativ zu bestimmen"; denn „die qualitativen Unterschiede der Individualitäten, welche den wesentlichen Inhalt der Geschichte bilden, widersprechen prinzipiell und praktisch dieser Erkenntnisweise". Ernst Bernheim, Lehrbuch d. historischen Methode, Leipzig 1908, S. 158 ff.

Also erklärt Husserl gewissermaßen erst alle Wissenschaften ganz unnötiger Weise für unwissenschaftlich, um sie dann als Wissenschaften neu begründen zu können. Denn wenn es so ist, daß die positiven Wissenschaften Apodiktizität weder haben noch brauchen, so ist der Zweck einer apodiktischen Theorie der Theorien, die den Mangel beheben soll, nicht zu verstehen. Was haben theoretische Zweifel in Künsten und Wissenschaften (I, 8 f.) berechtigterweise zu suchen, die zugestandenermaßen (vgl. Philos. 308) ganz ohne diese logischen Erörterungen fertig werden? Warum soll man auf eine ganz nützliche Wissenschaft theoretische Begründungen, deren sie gar nicht bedarf, und die ihr auch nicht helfen können, gewissermaßen aufkleben? Denn Müller-Freienfels bemerkt sehr richtig, daß die Probleme der Einzelwissenschaft gar nicht in einer absoluten Sphäre liegen.[38])

Zweitens ensteht Wissen nicht durch apodiktische Einsicht, wenn kein Sachverhalt vorhanden ist, der eingesehen wird; sehr wohl aber kann ein Sachverhalt gewußt werden, ohne daß er eingesehen ist. Das Bewußthaben eines materialen Sachverhalts gehört wesentlich zum Begriff des Wissens, nicht aber die apodiktische Einsicht in diesen Sachverhalt. Auch das außerwissenschaftliche Erkennen liefert Fälle material wahren Erkennens und also wirklichen (nicht „uneigentlichen") Wissens. Wir wählen als Beispiel das Urteil: „Auf die Straße gelangt man bequemer über eine Treppe, als durch einen Sprung aus dem Fenster". Es ist klar, daß es zur Gewinnung dieses wahren Urteils nicht einmal der Naturwissenschaft, geschweige einer Wesenswissenschaft bedarf. Darin, daß Husserl sich weniger für die materiale Wahrheit als für die formale Strenge der Erkenntnis interessiert, erblicken wir eine neue folgenschwere Einengung seines Wissensbegriffes.

Wir müssen in diesem Zusammenhange noch einmal auf den vorzüglichen Rang zu sprechen kommen, den die Husserlsche Philosophie wegen dieser absoluten Gewißheit einnehmen soll. In den Prolegomena bemerkt Husserl zwar zum Ver-

[38]) A. a. O. S. 31.

hältnis der abstrakten und konkreten Wissenschaften, er wolle über den relativen Wert der beiderlei Wissenschaften nichts aussagen. „Das theoretische Interesse ist nicht das alleinige und nicht das einzig wertbestimmende" (I, 235). Bald darauf fährt er fort: „Wofern aber das rein theoretische Interesse das maßgebende ist, da gilt das individuelle Einzelne für sich nichts, oder es gilt nur als methodologischer Durchgangspunkt für die Konstruktion der allgemeinen Theorie". Wir hören aber nicht, wo und wieso das theoretische Interesse das maßgebende ist.[39]) Nämlich mit Bezug auf die Idee der Wissenschaft ist es für Husserl das Maßgebende, deshalb ist die reine Logik schon nach den Prolegomenen konsequent betrachtet, die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν. Diese Bemühungen um Apodiktizität, losgelöst vom Interesse an der materialen Wahrheit, setzen aber voraus, daß das Erkenntnissubjekt, der Mensch, ebenfalls in zwei Teile zerspalten wäre.[40]) In Wirklichkeit scheint sich aber doch das Interesse des Menschen weder nur auf das bloß Materiale der Erkenntnis zu richten (da er nicht bloß ein wollendes Wesen ist), noch auf das bloß Formale (da er nicht bloß ein erkennendes Wesen ist). Also wird die Wahrheit,

---

[39]) Ebenso erklärt Husserl mehrmals (z. B. I, 253. Id. 46.), es sei „zu ihrem Glück", daß die Wissenschaften dogmatisch verfahren und die skeptischen Einwände, die sich gegen ihre Grundlage erheben lassen, beiseiteschieben. Aber er berücksichtigt diese Beobachtungen nicht gebührend und macht demgegenüber die Forderung der „Kritik" in seiner Erkenntnislehre nicht verständlich.

[40]) „Sehr beherzigenswert" ist allerdings, was Husserl aus F. A. Lange zitiert (I, 224): „Die bloße Tatsache des Vorhandenseins zwingender Wahrheiten ist eine so wichtige, daß jede Spur derselben sorgfältig verfolgt werden muß". Dagegen scheint uns der folgende Satz („Eine Unterlassung dieser Untersuchung wegen des geringen Wertes der formalen Logik oder wegen ihrer Unzulänglichkeit als Theorie des menschlichen Denkens müßte von diesem Standpunkt aus zunächst schon als Verwechselung theoretischer und praktischer Zwecke zurückgewiesen werden.") die mögliche Trennbarkeit theoretischer und praktischer Zwecke vorauszusetzen. Diese Möglichkeit läßt sich bezweifeln. So wichtig also auch die gestellte Frage erscheinen mag, wir glauben ihr nicht auf Wegen nachgehen zu dürfen, die den Bedingungen unserer menschlichen Situation widersprechen.

die man sucht, mit vereinzelten Kräften nicht gefunden werden.[41])

Erst im Zusammenhang hiermit läßt sich nun noch etwas gegen Husserls Philosophiebegriff einwenden und hier nachtragen: Nicht nur die Erkenntnis des Menschen ist unvollkommen und dem Zweifel ausgesetzt. Sein ganzes Wesen ist gebrechlich. Entweder würde nun dieser Zustand nach Erreichung der absoluten Erkenntnis fortbestehen oder nicht. Wenn das Erste, so ist das Streben nach absoluter Erkenntnis widersinnig; denn Erkenntnis kann als Organ des Menschen nicht für sich da sein. Wenn aber das Zweite, so ist es doch methodisch falsch, den Mangel der Erkenntnis allein zuzuschreiben und diesen für sich beheben zu wollen, anstatt ihn auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen und von dort aus zu heilen.

III.

Husserls Begriff der Evidenz.

Ist nun nach Husserl echtes Wissen durch apodiktische Evidenz charakterisiert, so ist uns das Thema der folgenden Untersuchung gegeben. Es muß klargestellt werden:

1. Was ist Evidenz nach Husserl?
2. Was leistet Evidenz nach Husserl?

1. Was das Erste betrifft, so ist Evidenz zunächst ein Akt. Diese Auffassung Husserls kann man aus allen Teilen seines Werkes belegen.[42]) Durch diese Darstellung der Evidenz als Akt tritt Husserl der Auffassung entgegen, Evidenz sei

---

[41]) Switalski schreibt über sein Buch „Vom Denken und Erkennen" 1924 das Wort des Augustinus: De mor. eccl. I, 17. „Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, invenirt nullo modo potest".

[42]) I, 101: „Die Fähigkeit ... den Begriff schauend zu erfassen ..., ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis", entsprechend den Bemerkungen über die Möglichkeit der Erkenntnis I, 110 f. und 238. Ferner I, 190 „Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das ‚Erlebnis' der Wahrheit. Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales

etwas, was dem Akt „irgendwie angehängt", hinzugefügt ist, „sodaß der phänomenologische Gehalt des betreffenden, an und für sich betrachteten Urteils identisch derselbe bliebe, ob es mit diesem Charakter behaftet ist oder nicht" (I, 190; Id. 300). Hiermit steht er in beabsichtigtem Gegensatz zu der „gefühlvollen Evidenztheorie", der Psychologisten, die die Gewißheit in ein Gefühl verlegten, das als ein „mystischer Index veri" die richtigen Urteile begleite, und den falschen fehle. (Vgl. I, 180 f., 191; II, 450; Id. 39 f. Gegen Sigwart I, 134). Auch Brentano hat sich schon gegen denselben Punkt, und wie Husserl hauptsächlich gegen die Ausführungen Sigwarts gewendet.[43])

Näherhin ist Evidenz der Akt der „vollkommensten Erfüllungssynthesis, welche der Intention, z. B. der Urteilsintention,

---

im realen Akt Erlebnis sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist". Weiter unten: „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Selbstgegenwärtigen, das sie meint, ... ist die Evidenz...". Der Ausdruck Evidenzerlebnis (auch S. 183) wird durch folgenden Satz verständlich: „Indem wir nun einen Erkenntnisakt vollziehen, oder wie wir es mit Vorliebe ausdrücken, in ihm leben, sind wir „mit dem Gegenständlichen beschäftigt", daß er, eben in erkennender Weise, meint und setzt; und ist es Erkenntnis im strengsten Sinne, d. h. urteilen wir mit Evidenz, so ist das Gegenständliche originär gegeben" I, 229. II, 72 wird „alle Evidenz des Urteils" durch „alles aktuelle Erkennen im prägnanten Sinne" erklärt. Id. 39, 40, 284, 300 usw. Man sieht aus diesen Zitaten, daß schon in den Prolegomenen Evidenz eine Art Intuition ist. — Zur Terminologie der Begriffe „Akt" und „Erlebnis" muß noch Folgendes erklärend bemerkt werden. Erlebnis heißt „Bewußtsein" im weitesten Sinne, dürfte also identisch sein mit dem „cogito" des Descartes (vgl. Id. 25, 60 f.). Der Begriff des Aktes ist enger. Er bezeichnet — wenigstens in seiner ursprünglichen, weiteren Fassung — das „Bewußtsein von etwas", also das „intentionale Erlebnis" (Id. 64 f., 170). Später ist der Begriff des Aktes enger, als der des intentionalen cogito; er meint das „aktuelle cogito", welches sich wirklich auf ein Gegenständliches richtet, nicht bloß ein Gegenständliches in sich birgt, auf das es sich möglicherweise richten kann (Id. 169, 170).

[43]) Brentano, Vom Ursprung der sittl. Erkenntnis, 1889, S. 77 ff. Bei der Gelegenheit sagt er: „Zu helfen ist hier nur, wenn man das, was die Einsicht gegenüber anderen Urteilen auszeichnet,

die absolute Inhaltsfülle, die des Gegenstandes selbst, gibt" (III, 121 f.). Husserl erklärt den Sachverhalt häufig durch einen Vergleich mit der Wahrnehmung.[44]) Z. B.: „Das adäquat Wahrgenommene ist nicht bloß ein irgendwie Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte originär gegeben, d. i. als selbst gegenwärtig und restlos erfaßt. So ähnlich ist das evident Geurteilte nicht bloß geurteilt (in urteilender, aussagender, behauptender Weise gemeint), sondern im Urteilserlebnis gegeben als selbst gegenwärtig ..." (I, 190, vgl. I, 289; Id. 39 f. Vor allem III, 116 ff.). In § 39 der sechsten Untersuchung heißt die Evidenz „der aktuelle Vollzug der adäquaten Identifizierung" (III, 122). Während nämlich die Wahrheit eine Identität des Gemeinten und Gegebenen im Ansich ist, so ist diese Identität im Erlebnis selbst gegenwärtig, indem der Akt die Identität konstituiert.[45]) Eine gewisse Ähnlichkeit der Definition der Erkenntnis als einer adaequatio mit der scholastischen Definition ist unverkennbar. Husserl

---

als innere Eigentümlichkeit in dem Akt des Einsehens selber sucht". Zu einer kurzen Charakteristik des Verhältnisses Husserls zu Brentano mag Folgendes genügen: Brentanos unmittelbare allgemeine Erkenntnisse durch Evidenz, wie sie die eben angezogene Schrift darstellt, sind das Vorbild für Husserls Wesensschau. Przywara (Drei Richtungen usw., S. 253 f) sagt, „daß die Wesensschau Husserls der Evidenz Brentanos ihren Ursprung ... verdanke". Auch O. Kraus (In der Einleitung der „Psychologie" Brentanos, Philos. Bibl. Bd. 192, S. XXII) erwähnt die „gemeinsame Methode einer unmittelbar auf der Anschauung fußenden apriorischen Begriffs- und Gesetzesgewinnung". Er weist aber auf den sehr wichtigen Unterscheidungspunkt hin, daß zwar Brentanos apriorische apodiktische Urteile, wie die Husserls, kein Dasein setzen, aber deshalb, weil sie negativ sind. Sie sind „Unmöglichkeitserkenntnisse". Brentano erkennt also die idealen Gegenstände Husserls nicht an. Für ihn gibt es kein anderes Objekt des Bewußtseins als das Reale (ebd. XLI ff.).

[44]) Sehen und Erkennen wurden schon in der frühesten Zeit der Philosophie miteinander verglichen.

[45]) Vergl. III, 35: „Was wir phänomenologisch mit Beziehung auf die Akte als Erfüllung charakterisieren, ist mit Bezug auf die beiderseitigen Objekte, auf das angeschaute Objekt einerseits und das gedachte Objekt andererseits als Identitätserlebnis, Identitätsbewußtsein, Akt der Identifizierung auszudrücken".

deutet selbst darauf hin.[46]) Da er aber weiter die subjektive Seite der Erkenntnis den „Akt der Erfüllungssynthesis" vor der objektiven Seite insofern vorzieht, als er in ihr allein das Wesentliche des Erkennens erblickt, so weicht er von der scholastischen Lehre fundamental ab. Daß nämlich Husserls „Evidenz" sein letzter und eigentlicher Erkenntnisakt ist, und warum, das wird gleich noch deutlicher hervortreten. Zunächst beschäftigen wir uns noch einen Augenblick mit der ganz allgemeinen Bestimmung der Evidenz.

Wir fragen: *2.* Was bestimmt Husserl nach evidenten Sätzen oder vielmehr evidenten Setzungen (Akten der Adäquation) zu suchen? Die Antwort lautet: Husserl meint, daß in der Intuition kein Zweifel möglichb sei. „Ich sehe . . . ein, daß jeder Zweifel hier, wo ich Einsicht habe, d. h. die Wahrheit selbst erfasse, verkehrt wäre; und so finde ich mich überhaupt an dem Punkte, den ich entweder als den archimedischen gelten lasse, um von hier aus die Welt der Unvernunft und des Zweifels aus den Angeln zu heben, oder den ich preisgebe, um damit alle Vernunft und Erkenntnis preiszugeben" (I, 143). Diese fundamentale Bedeutung der Evidenz als „Grundpfeiler der Erkenntnis, an welchem die Skepsis nicht rütteln kann" (III, *224*), kommt an vielen Stellen des Werkes zum Ausdruck (vgl. I, 152; II, 100, 142; Id. 37 f., 85 ff., 91, 105 usw.). Husserl beruft sich auch selbst immer wieder auf die Einsicht. Er kommt auch einmal ausdrücklich hierauf zu sprechen. „Im übrigen ist zu betonen," sagt er, „daß unser wiederholter Rekurs auf die Einsicht (Evidenz bezw. Intuition) hier wie überall nicht eine Phrase ist, sondern ... den Rückgang auf das in aller Erkenntnis Letzte besagt, genau so wie in der Rede von Einsicht bei den primitivsten logischen und arithmetischen Axiomen" (Id. 157).

Ehe wir aber zum Begriff der Wesensschau kommen, betrachten wir noch folgende Punkte der Evidenzlehre.

---

[46]) „Und wo sich eine Vorstellungsintention ... letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte adaequatio rei et intellectus hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich gegenwärtig oder gegeben; keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrer Erfüllung ermangelte". III, 118.

1. Daß Husserls Evidenz unmittelbare Einsicht ist. 2. Daß seine Evidenz den Skeptizismus überwinden soll.

1. Der Lehre von der Evidenz als Intuition steht gegenüber die Lehre von der Evidenz als Kriterium (vgl. I, 113). Wir sind der Meinung, daß die zweite Auffassung vor der Husserlschen den Vorzug verdient. Und zwar nicht deswegen, weil Evidenz nicht einesteils in der Tat ein Sehen wäre. Evidenz ist auch Sehen. Evidenz liegt nicht draußen, sondern ist ein Bewußtseinserlebnis.[47]) Aber dieses „Sehen" kann es nicht sein, was uns die Wahrheit garantiert oder gar verschafft. Husserl gewinnt dadurch, dünkt uns, nicht die von ihm angestrebte Gegenstellung gegenüber Sigwart und Erdmann.

Husserls Begriff der Evidenz ist zwar nach seinen deutlichen Hinweisen der Begriff der objektiven Evidenz. Um diesen objektiven Charakter der Evidenz festzuhalten, scheidet er, wie schon ausgeführt, die assertorische von der apodiktischen Evidenz „als dem eigenartigen Bewußtsein, in dem sich das einsichtige Erfassen eines Gesetzes oder eines Gesetzmäßigen konstituiert" (I, 134). Apodiktische Notwendigkeit ist Wesensnotwendigkeit (Id. 15). „Wo also im Zusammenhang mit dem prägnanten Terminus Denken das Wörtchen können auftritt, ist nicht subjektive Notwendigkeit, d. i. subjektive Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-Könnens, sondern objektiv-ideale Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-Könnens gemeint. Diese kommt ihrem Wesen nach zur Gegebenheit im Bewußtsein der apodiktischen Evidenz" (II, 239; I, 130 Anm. 1). Ist nun nicht eben durch die Auffassung der Evidenz als Schau (anstatt als Kriterium) ihr objektiver Charakter gefährdet?

---

[47]) H. E. Plassmann weist mit Recht darauf hin, daß der alten Schule zu Unrecht vorgeworfen werde, sie lehre mit der „objektiven Evidenz" eine außerhalb des Erkenntnissubjekts befindliche Gewißheit. „Der Stand der Frage ist dieser und nur dieser: Welches ist das Mittel, oder das Kriterium, um zwischen wahrer und falscher Evidenz zu unterscheiden? Oder mit anderen Worten: Welches ist das Mittel, aus der falschen Subjektivität herauszukommen?" Die Schule des hl. Thomas v. Aquino Bd. I, 365; vgl. S. theol. II, 2 qu. 18, 4, c.

Denn dadurch, daß Husserl Evidenz nicht als hinzukommendes Kriterium für eine auf anderen Wegen erworbene materiale Wahrheit gelten läßt, sondern sie zum Akt der Wahrheitserfassung selber erhebt, beraubt er sich ja jedes objektiven Kennzeichens der Wahrheit. Vorbereitet ist diese idealistische Haltung offenbar schon durch Cartesius.[48]) Dieser hielt zwar die Klarheit und Deutlichkeit der Idee für das Kriterium ihrer materialen Richtigkeit. Aber dies ist offenkundig kein objektives Kriterium. Denn es kommt gerade darauf an, die klare und distinkte Idee unter den unklaren und nicht unterschiedenen herauszufinden. Solange dies unmöglich bleibt, ist eben alles das klar und distinkt, was ich dafür ansehe. Auch Spinoza müht sich mit den Proprietates sive denominationes ideae intrinsecae ab, denn die convenientia ideae cum suo ideato ist nur die äußere Eigenschaft der idea vera. Bei ihm ist ähnlich Husserl die Adäquatheit der Idee erst durch diese inneren Kennzeichen garantiert; sie heißen wie bei Cartesius Klarheit und Deutlichkeit.[49]) Demgegenüber ist die scholastische Evidenz keine Schau der Wahrheit, worauf wir uns auch bei Cartesius zuletzt hingewiesen sehen, sondern die Manifestation der Übereinstimmung von Denken und Sache, so zwar, daß die ontologische Wahrheit selbst als Maßstab auftritt.[50]) Deshalb kann man die simplex apprehensio intellectus auch nicht mit Husserls Intuition vergleichen, obzwar auch die Scholastik mit Aristoteles lehrt, daß in der simplex apprehensio kein Irrtum möglich sei, und offenbar derselbe Gedanke bei Husserl die Bevorzugung der Intuition motiviert.

---

[48]) Vergl. Plassmann, l. c. S. 365.

[49]) Eth. II, Def. 4. (Ziehen a. a. O., S. 104); im „Anhang" Teil I, Kap. 6 (Philos. Bibl. Bd. 94, S. 124). In den „Prinzipien" I, Lehrs. XIV (Philos. Bibl. 94, 44). Mit Spinoza hat auch Husserl die Bewertung der intuitiven Erkenntnis gemein, welche nach der Ethik neben der ratio und nach dem Tract. de intell. emendatione (Ausg. d. Heidelb. Akad. Bd. II, S. 13) allein gegenüber der opinio vel imaginatio stets notwendige und adäquate Ideen liefert.

[50]) Vergl. Gredt: ... cum nos criterii nomine intellegimus hanc ipsam veritatem ontologicam prout causalitatem exercet formalem objectivam in mentem seu prout mensurat (per modum objecti) veritatem logicam mentis nostrae. Elem. II, 98.

Husserl will die möglicherweise sachfälschenden Einflüsse eines theoretisierenden Verstandes ausschalten zu Gunsten eines schauenden, der die Sachen nimmt, wie sie sind. Damit hängt zusammen, daß der Scholastiker in seiner Philosophie nie eine Wahrheit an sich schaut oder einsieht, sondern nur ein real existierendes Objekt anschaut.[51])

Um den Unterschied zu Husserl deutlicher hervortreten zu lassen, müssen wir bei der scholastischen Lehre von der objektiven Evidenz noch einen Augenblick verweilen. Die Scholastik unterscheidet entsprechend dem Unterschied von ontologischer und logischer Wahrheit eine objektive Gewißheit, die firma et invariabilis objecti determinatio, von der subjektiven (oder „formalen") Gewißheit, der firma adhaesio s. determinatio intellectus ad unum. Die subjektive Gewißheit ist, falls wir darunter eine echte und keine bloß subjektive Gewißheit (certitudo mere subjectiva) begreifen, in der objektiven Gewißheit fundiert, welche letzte daher auch certitudo fundamentalis heißt.[52]) Daraus geht hervor, daß die Gewißheit Grade haben kann; sie kann nämlich größer oder geringer sein, 1. quoad se, d. h. je nachdem die Sache selbst mehr oder weniger fundiert ist, 2. quoad nos, d. h. je nachdem eine objektive Wirklichkeit der certitudo subjectiva mehr oder weniger zugänglich „die Wissenschaft an sich dem Intellekt mehr proportioniert und natürlicher" [53]) ist. In der letzten Hinsicht unterscheidet man noch die certitudo quoad nos κατ' ἐξοχήν von der certitudo prout est in nobis, d. i. der Gewißheit, insofern sie tatsächlich erreicht ist. Nun ist klar, daß etwas seiner Natur nach (quoad se) sicherer sein kann, was an unserer Einsicht gemessen

---

[51]) Cognitio igitur intuitiva est cognitio terminans in objectum realiter praesens . . . Intellectiva cognitio humana non est intuitiva immediate, quia intellectus directe non attingit singulare seu existentiam, sed mediante sensu tantum. Gredt, I, 16. Dem widerspricht auch nicht die scholastische Lehre von den Prinzipien, wovon weiter unten.

[52]) Vgl. Gredt L. c. II, 49. Plassmann L. c. I, 341. Thomas S. th. II, 2. qu. 4. a. 8. in c. a.

[53]) Plassmann L. c. I, 342.

(quoad nos) weniger sicher ist.[54]) Auf diesen Satz von der objektiven Sicherheit gründet Thomas den Vorrang der Theologie vor allen übrigen menschlichen Wissenschaften. Quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem (s. sacra doctrina) certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest.[55]) Man sieht hieran, daß subjektive (quoad nos) Unzweifelhaftigkeit gar nicht zum thomistischen Wissensbegriff gehört. Die Glaubenswissenschaft läßt subjektive Zweifel zu. Trotzdem ist sie die sicherste Wissenschaft. Denn jene Zweifel rühren nicht daher, daß der Glaube an sich (quoad se) nicht genügend begründet wäre, sondern daher, daß unser Intellekt zu schwach ist, um die Sache ganz zu erfassen.[56]) Daraus ergibt sich, daß für die Scholastiker die „Evidenz" (im engen Sinne) nicht das oberste und auch nicht das einzige Wahrheitskriterium sein kann, sondern, daß den verschiedenen ontologischen Wahrheiten verschiedene Kriterien angemessen sind.[57]) Man faßt allerdings den Begriff der Evidenz auch allgemeiner, sodaß er auf die Kriterien aller Species angewendet werden kann; man spricht dementsprechend von physischer (sensitiver), metaphysischer, mathematischer, moralischer und Glaubensevidenz.[58]) Unter der objektiven Evidenz im allgemeinen versteht man folglich die objektive Gewißheit selbst, sofern sie sich dem Verstande als Maß oder Kriterium des Urteilsaktes aufdrängt.[59]) Unter der objektiven Evidenz im strikten Sinne versteht man dagegen die Wahrheit selbst, insofern sie dem Intellekt einleuchtet und ihm als Maß oder Kriterium dient. Dies trifft bei der Erkenntnis der Prinzipien zu, welche dem Intellekt unmittelbar einleuchten. Plaßmann

---

[54]) ... nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lumen solis ... Thomas S. th. I. qu. 1. a. 5. ad 1; vgl. Aristoteles Met. II, 993.

[55]) Thomas S. th. I, qu. Ia. 5. c.

[56]) S. th. II, 2. qu. 5. a. 8. ad 1.

[57]) Plassmann L. c. I, 349.

[58]) Ebenda I, 359.

[59]) Gredt, II, 49.

gebraucht daher die Ausdrücke „objektive Evidenz“ und „intuitive Evidenz“ wechselweise[60]) und sagt, daß die „diskursive Evidenz“ der aus den Prinzipien gefolgerten Sätze ebenfalls „objektive Wirklichkeit und Infallibilität“ beanspruche, sofern sie nämlich in richtiger Weise aus den Prinzipien folge.[61]) Daher ist „subjektive Evidenz“ im engeren Sinne bei ihm „mehr oder weniger die subjektive Gebrechlichkeit“, die in der diskursiven Erkenntnis zur Wirkung kommen kann. Objektive Evidenz ist also für die Scholastik kein Gegenständlich-Sehen, sondern die Selbstmanifestation der objektiven Gewißheit des Gegenstandes. Dieser Evidenz ist die claritas cognitionis ganz akzidentell. Verschiedene Grade von Evidenz anzunehmen, ist hier geradezu notwendig. Da es im Bereiche der apodiktischen Einsicht ein Mehr oder Weniger nicht geben kann, gewinnen für Husserl die Erfüllungsstufen nur die akzidentelle Bedeutung, zur adäquaten Evidenz hinaufzuführen. Auch die Grundtypen originärer Evidenz, die den jeweiligen Regionen und Kategorien prätendierter Gegenstände entsprechen sollen (Id. 288), spielen doch in Husserls Erkenntnistheorie keine wesentliche Rolle. Ebenso ist die objektive Evidenz im engeren Sinne für die Scholastiker nicht das als-zweifellos-Sehen der Wahrheit, sondern die ontologisch begründete Wahrheit selbst, die per seipsam movet intellectum et causat assensum firmum.[62]) Die rationale Einsicht in den „Wesensverhalt“, daß es sich nur so und nicht entgegengesetzt verhalten könne, die subjektive, die Aktseite also ist für die Scholastiker auch hier so unwichtig, daß in der Prinzipienlehre an dieser Stelle eine, wie uns scheint, konsequente Lücke offen gelassen ist. Hierauf kommen wir weiter unten zurück. Gleichwohl wird durch die scholastische Lehre von der objektiven Evidenz die Objektivität des Wahrheitskriteriums und der Erkenntnis in vollem Umfange bewahrt, während Husserl, die Interessen der Einsicht zäh verfolgend, an dem Ziel, auf das auch er ausdrücklich ausgeht, nämlich an der Objektivität, vorbeisteuert. Es

[60]) L. c. I, 364.

[61]) Ebenda S. 363 f.

[62]) Gredt, II, 50.

bewährt sich hier, wenn es erlaubt ist, sich einmal in einer Parabel auszudrücken, die Herdersche Fabel von der blinden Frau;[63]) die kundigen Ärzte nehmen nach jedem Besuch einen Gegenstand aus der Haushaltung als Honorar fort; wie die Patientin daher glücklich geheilt ist, ruft sie aus: „Trotz meines neuen Angesichtes, ihr Herren, seh' ich jetzt nichts". Husserl definiert zwar die Evidenz als „objektive", kann sie aber als solche nicht geltend machen. So schreibt auch Geyser: „Sowohl was den Begriff der Evidenz selbst, als die aus ihm abgeleiteten Folgerungen betrifft, pflichten wir Husserl vollkommen bei. Eine andere Frage aber ist die, wo, auf welche Weise und in welchem Umfange der Mensch zur aktuellen Evidenz seiner Kenntnisse gelangen könne".[64])

Wir weisen noch auf eine andere Konsequenz der in Frage stehenden Husserlschen Auffassung hin, die uns in einem anderen Zusammenhang oben schon begegnet ist. Wenn man nämlich die Einsichtigkeit nicht als zur Erkenntnis hinzukommendes Kriterium der Richtigkeit betrachtet, sondern als die letzte Erkenntnisquelle selbst, so wird doch hierbei die Richtigkeit des Urteils unabhängig von seiner Fundierung im An-sich betrachtet. Die Antwort auf das letzte „Warum" darf aber nicht heißen: „Ich sehe es" (Id. 36), sondern: „Es ist so".[65]) Denn Klarheit und Einsichtigkeit machen ein Urteil nicht wahr, sondern die Sache. Es kommt nicht darauf an, daß der Urteilende mit sich selbst übereinstimme, sondern daß das Urteil mit der Sache übereinstimmt. Husserls These führt auf den Satz, daß das Wissen in sich selbst gründe. Dies ist gegen den offenbaren Sinn der Erkenntnis.[66]) Und doch kommt dieser innere Widerspruch schon in der einseitigen (oben erwähnten) Wertschätzung der rationalen Wissenschaf-

---

[63]) Ausg. von Düntzer, Bd. I, S. 325.

[64]) „Wege" S. 10.

[65]) Plassmann sagt treffend, es handele sich bei der Gewißheit „um einen Zustand, der zu der Erkenntnis hinzukommt, um ein Akzidenz der Erkenntnis, — mithin zuvor um Erkenntnis, dann um die Gewißheit". L. c. S. 340.

[66]) Geyser, Kampff., S. 2.

ten zum Ausdruck. Danach würde für Husserl Einsehen mehr als die Wahrheit bedeuten. Husserl vermengt Erkennen und Einsehen,[67]) woraus letzten Endes lauter subjektivistische Konsequenzen folgen, die er doch selbst bekämpft. Uns dagegen scheint Einsehen zur Erkenntnis hinzuzukommen.

2. Auch in der scholastischen Lehre von der objektiven Evidenz wird die von hier aus erfolgende Überwindung des Skeptizismus hervorgehoben.[68]) Was Husserl im gleichen Zusammenhange über die Objektivität der Wahrheit gegen den Psychologismus sagt,[69]) ist von bleibender Bedeutung.

Diese antiskeptische Leistung soll nun Husserls Evidenz dadurch vollbringen, daß sie ein originär gebender Akt ist. D. h. die gemeinte Identität werde nun im Akt wirklich erlebt. Der Satz: ‚Was als wahr erlebt ist, ist auch wahr', ist aber falsch, wenn man sich nicht auf die (ontologische) Wahrheit, sondern auf das Erlebnis stützt. Denn das Erlebnis macht die Wahrheit nicht aus. Husserl muß aber vom Erlebnis ausgehen; denn außerhalb ist keine apodiktische Evidenz. Die „absolute Nähe", in der die Gegebenheit eines Wesens „reine Selbstgegebenheit" ist (Id. 126), findet sich eben nur im Akt selber. Man sieht: das Verlangen nach absoluter Wahrheit treibt Husserl in den Idealismus hinein. Der Gedanke ist konsequent durchgeführt. Absolute Wahrheitserkenntnis wäre für uns möglich, wenn wir das Erkenntnisobjekt hervorbrächten. (Vgl. oben S. 16f.). — Man sucht indessen in den Schriften Husserls vergeblich nach einem Beweis für die Behauptung, daß dem als wahr Eingesehenen eine Wahrheit entsprechen müsse und „daß es, wo keine Wahrheit ist, auch kein

---

[67]) Vgl. die Konfusion von „Wissen" und „Meinen", die Geyser kritisiert, Wege S. 77.

[68]) Proprium medii manifestativi veritatis est infallibilitas. Nam si hoc medium infallibilitati non esset donatum, nihil omnio valeret ad veritatem manifestandam, quia in singulis casibus semper timendum est, ne erret. Gredt, II, 93. Vgl. 96, 97. Plassmann L. c. 348 f.

[69]) Hauptsächlich in den Prolegomena, die den Psychologismus erst aus seinen Konsequenzen widerlegen, dann seine Grundlagen als Vorurteile nachzuweisen suchen. Vgl. I, 154.

Einsehen geben kann" (I, 191). In dem 5. Kapitel der sechsten Untersuchung (Bd. 3) handelt Husserl von Evidenz und Wahrheit. Die Wahrnehmung im Gegensatz zur bloßen Vorstellung „gegenwärtigt" („praesentiert") den Gegenstand (III, 116). Doch zeigt hier die Vollkommenheit die Wahrnehmung Abstufungen (vgl. III, 83). Die hier vorkommenden Grade weisen auf ein abschließendes Ziel der Erfüllungssteigerung hin, „indem die volle und gesamte Intention . . eine endgültige und letzte Erfüllung erreicht hat" (III, 117 f.). Hier vereinigt sich die Intention mit der Erfüllung, repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind identisch (III, 35, 118, 122). Dies ist die echte adäquatio rei et intellectus . . . Das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich ‚gegenwärtig' oder ‚gegeben'; keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrer Erfüllung ermangelte" (ebendort). Aber schon bald (III, 48) stellte es sich heraus, daß im Aussagesatz Identität oder Nicht-Identität ausgesagt werde, die sich der Erfüllung durch Wahrnehmung entziehe; daraus ergab sich die Notwendigkeit, den Begriff der Anschauung zu erweitern. Dieser Einwand gegen die Wahrnehmung als letzt erfüllenden Akt wird jetzt wieder aufgenommen (III, 119 f.). Das „Ideal der Adäquation" liefert (für die „setzenden Akte", nur um diese handelt es sich hier) die Evidenz (III, 121 f.). Und zwar spricht man im laxeren Sinne von Evidenz, wo immer eine setzende Intention durch Wahrnehmung bestätigt wird. Dort gibt es einen „guten Sinn", von Graden und Stufen der Evidenz zu sprechen, je nachdem die Wahrnehmung den intendierten Gegenstand mehr oder weniger vollständig präsentiert bis zur „adäquaten Wahrnehmung der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes". „Ausschließlich dieses letzte, unüberschreitbare Ziel" betrifft der „erkenntnis-kritisch prägnante Sinn" von Evidenz (III, 121). Trotz dieser objektiven Fassung des Evidenzbegriffes, der in den folgenden Analysen des § 39 über „Evidenz und Wahrheit" noch ausgesprochener hervortritt, bleiben, scheint uns, Zweifel übrig, „nämlich, ob nicht mit derselben Materie A bei dem einen das Erlebnis der Evidenz, bei dem anderen das der Absurdität verknüpft sein

könnte“ (III, 127). Denn Evidenz ist hier, ob zwar kein dem Urteilsakt zufällig anhängendes „Gefühl“, so doch der Akt des Schauens der Wahrheit. Dieser rein logische Begriff setzt voraus, daß psychologisch (tatsächlich) die Möglichkeit besteht, im Akte des Schauens die Beziehung auf die Wahrheit nachzuweisen; nur für diesen Fall läßt sich die Behauptung aufstellen: Was ich als wahr schaue, ist wahr. Einmal wäre aber ein Wahrschauen kein Schauen einer gegenständlichen Wahrheit mehr, sondern nur ein Wahrmachen durch Schauen, wodurch der Sinn von Erkenntnis aufgehoben wird. Zum anderen läßt sich die Tatsache des Falschschauens eben nicht aus der Welt schaffen. Wäre Evidenz ein Charakteristikum des Aktes, so müßte es möglich sein, unter zwei widersprechenden, z. B. Wahrnehmungsurteilen durch Analyse der Akte den wahren Satz herauszufinden. Schon Descartes hat durch das Beispiel von den Wahnsinnigen, die sich für Könige oder Kürbisse halten, und den Träumenden (in der I. Meditation) darauf hingedeutet, daß dies tatsächlich unmöglich sei. Aber Husserl selbst bezeugt es auf indirekte Weise. Warum sind die „Logischen Untersuchungen“ und die „Ideen“ innerlich bewegt und unsystematisch, wenn es möglich ist, evident zu schauen und dementsprechend wahre und deutliche Begriffe zu bilden? Husserl betont ja selbst mehrfach, daß er sich nicht durch die „Systematik der Sachen bestimmen lassen“ wolle, daß die späteren Einsichten „die früher gewonnenen nicht ganz unberührt lassen“, ja, er gibt uns selbst in seinem Begriff der „Wahrheit an sich“ und in seiner Lehre über das reine Ich[70]) ein Beispiel an die Hand. wie etwas ganz Evidentes sich plötzlich nicht mehr halten läßt. Vom „Ich“ sagt er (II, 361), er vermöge es „schlechterdings nicht zu finden“ und bemerkt hierzu in der II. Auflage: „Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, bezw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen“ (I. Vorw. z. II. Aufl. XI f. II, 16, 17, 226. Dagegen vergl. I, 15 die Ausführungen über die Systematik. Ferner zur Ter-

[70]) II, 353 f. Id., 109.

minologie: Ideen: 170 u. 201).[71]) Er gibt auch Ziehen gegenüber zu, daß „mit der Berufung auf Intuition öfters Unfug getrieben worden ist", meint aber, daß sich die angebliche Intuition nicht anders aufdecken lasse als durch wirkliche Intuition (Id. 157, Anm. 2). An einer anderen Stelle heißt es: „So einleuchtend diese ganze Auffassung (nämlich der Materie des Aktes als eines fundierenden Aktes bloßen Vorstellens) erscheint und auf so unzweifelhafte Evidenz sie sich stützt, so ist sie doch keineswegs von der Art, die andere Möglichkeiten ausschlösse. Gewiß, die angezeigte Evidenz (die des Brentanoschen Satzes) besteht, aber die Frage ist, ob man nicht in sie hineindeutet, was in ihr selbst gar nicht liegt". (II, 431). Wenn wir aber aller Evidenz zum Trotz „Alles und Jedes" bezweifeln können (Id. 54), so ist das ganze Unternehmen Husserls, sofern es darauf ausgeht, die Wissenschaften durch Evidenz vor dem Zweifel zu schützen, als gescheitert zu betrachten.

Einerseits lassen sich also vielleicht doch gegen die Bevorzugung der Aktseite vom Erkenntnisbegriff her Einwände erheben. In der Konsequenz dieser Bevorzugung liegt zum anderen eine Zurücksetzung der diskursiven Erkenntnis, durch Zurückführung oder Auflösung der logischen Gesetze in intuitive Gegebenheiten. Die Denkgesetze können dann nicht mehr auf ontologische Gesetze zurückgeführt werden, wodurch ihre objektive Gültigkeit gesichert werden könnte, sondern werden geschaut, ohne einer Begründung zu bedürfen.

Von den „Begründungszusammenhängen" ist im Anfang der Prolegomena viel die Rede. Sie werden dort als das Mittel hingestellt, über einige triviale Wahrheiten hinauszukommen (I, 16). Husserl stellt dort die Frage: „Wozu die Begründungsverhältnisse erforschen, wenn man der Wahrheit im un-

---

[71]) Müller-Freienfels gibt Beispiele „evidenter" Sätze von Scheler an, in denen trotzdem eine „Basis ..., deren Festigkeit jenseits aller empirischen Begründung garantiert ist", nicht gewonnen sei. (A. a. O., S. 57.)

mittelbaren Innewerden teilhaftig wird?“[72]) Aber dieser Satz wird Husserl später selbst zur Maxime. Denn schon nach den Logischen Untersuchungen[73]) verlieren die Begründungszusammenhänge zugunsten der Intuition die zentrale Bedeutung, die sie zunächst auch nach Husserl (I, 22 f.) innerhalb der wissenschaftlichen Methode durchaus haben. In den „Ideen“ sagt Husserl von der Phänomenologie: „Mittelbare Schlüsse sind ihr nicht geradewegs versagt, aber da alle ihre Erkenntnisse descriptive, der immanenten Sphäre rein angepaßte sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrungsweisen jeder Art, nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat“ (Id. 140, vergl. S. 112 f.). Man muß sich, um die Bedeutung dieser Sätze zu würdigen, an die Stelle erinnern, die die Phänomenologie im System der Wissenschaften haben soll. Es ergibt sich, daß das Schlußverfahren „eigentlich“ unwissenschaftlich ist, da die reine Phänomenologie als „eigentliche“ Wissenschaft es nicht brauchen kann. Natürlich würde Husserl selbst diese Konsequenz unhaltbar finden. Aber sie läßt sich nicht vermeiden. Wir glauben, es ist überflüssig, Argumente für die Bedeutung des Schlußverfahrens neben der Schau besonders geltend zu machen, sind doch alle Philosophen von Aristoteles bis Husserl sowohl in ihrer Lehre als in ihrer Systematik selbst voll davon.

Gegen unsere Behauptung, daß die logischen Gesetze nicht geschaut, sondern begründet werden müssen, kann sich nun ein alter Einwand erheben und ist von Husserl (I, 84 f.) erhoben worden. Es läßt sich nämlich sagen: Die logischen Gesetze bedürfen nicht nur keiner Begründung, weil sie unmittelbar evident sind, sondern sie können gar nicht begründet werden; denn dies würde auf einen unendlichen Regreß führen.

---

[72]) Dasselbe bemerkt Thomas v. Aquin: Si intellectus noster „in apprehensione quidditatis haberet notitiam de omnibus, quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo“. S. theol. I, 58. a. 4. c.

[73]) Vergl. z. B. I, 240, 241, wo es sich darum handelt, die Möglichkeit von Theorie überhaupt nachzuweisen.

Nun ist aber das Prinzip der Unmöglichkeit des unendlichen Regressus selbst ein logisches Prinzip, nämlich eine Abwandlung des in der aristotelischen Logik seit Leibniz als „Prinzip des Grundes" formulierten Gesetzes, daß jede Urteilssetzung einen hinreichenden Grund haben müsse. Denn der unendliche Regreß ist offenkundig nur deshalb logisch unmöglich (und verbietet sich nur deshalb), weil ein ins Unendliche hinausgeschobener Grund keinen Beweis, mithin kein striktes Wissen ermöglichen würde. Ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν (Anal. post. I, 3; 72 b 10). Es geht aus dem III. Kap. der Zweiten Analytiken hervor, daß Aristoteles eben unbeweisbare Prinzipien annimmt, um die Möglichkeit des Wissens zu rechtfertigen, also indem er den Einwand vom unendlichen Regreß abschneidet. Mithin würde das angeführte Gegenargument nur besagen: Eine Begründung der Prinzipien ist unmöglich, weil man andernfalls gar nichts begründen könnte. Nimmt man aber den letzten Satz an, daß Wissen nur durch deduktive Begründung entstehe, so muß man entweder auch für die Prinzipien Beweise verlangen,oder zugeben, daß die Prinzipien nicht im strengen Sinne „gewußt" werden können. Diese zweite Konsequenz schneidet Husserl durch seinen Wissensbegriff ab. Da nämlich bei ihm Wissen durch Evidenz entsteht, kann er behaupten, die Prinzipien werden „gewußt". Aber indem er hier die Scylla vermeidet, fällt er dort in die Charybdis; denn nun verliert das abgeleitete Wissen seine Berechtigung. Aristoteles dagegen gibt zu, daß die Prinzipien nicht gewußt werden können. Dafür erweist er sie per inductionem (Anal. post. II, 19). Er führt also eine „andere Art der Erkenntnis" ein, von der er sagt, sie sei freilich nicht so geartet, daß sie hinsichtlich der Genauigkeit den Vorzug vor dem Wissen durch Beweis habe.

Wir fassen denselben Gedanken noch einmal in folgender Form zusammen. Soll die vis probandi von Beweisgründen, soll abgeleitetes Wissen möglich sein, so muß das Prinzipienwissen als „eine andere Art der Erkenntnis" erklärt werden, die Prinzipien müssen also induktiv erwiesen werden. Angenommen also, Husserl verteidigt die wissensbegründende Bedeutung der logischen Gesetze, erkennt aber die der In-

duktion nicht an, so gibt er entweder das abgeleitete Wissen auf, oder er verfällt dem unendlichen Regreß. Wenn ich z. B. beweisen will, daß die Welt größer sei als der Mensch, so könnte ich folgendermaßen vorgehen: der Mensch sei ein Teil der Welt, das Ganze aber größer als sein Teil; denn das Umfassende könne nicht gleich dem Umfaßten sein; da jedes Ding sich selbst gleich und durch sich selbst dem Entgegengesetzten entgegengesetzt sei. Nach dem Satz des zureichenden Grundes müßte ich diesen letzten Satz ebenfalls beweisen. Sollte dieses deduktiv nicht möglich sein, so muß es induktiv versucht werden.[74]) Eine Berufung auf die Klarheit und Evidenz des Identitätsprinzipes aber würde die ganze Deduktion entwerten. Denn natürlich könnte man durch dieses Argument schon die These (und ihr Gegenteil!) erwiesen haben.[75]) So tut auch der Mensch des täglichen Lebens; deswegen wird er unwissenschaftlich genannt. Forscht man einen solchen aber weiter aus, so wird er zwar auf die logische Ableitung seiner These sehr schnell verzichten, dafür aber einen induktiven Beweis aufbauen. Die Grenzen des „Warum" sind durch unser Wissen, durch die Natur unseres Geistes gesteckt, nicht durch einen Satz, der „an sich" unableitbar wäre. Seinem Wesen nach muß seine Ableitbarkeit vielmehr streng gefordert werden, die in der Tat ins Unendliche gehen muß — aber nicht für unseren beschränkten Verstand.

IV.

Husserls Einschränkung der Intuition.

Aus der Darstellung des Begriffes der Evidenz bezw. Intuition geht nun hervor, daß Husserl freilich nicht jede beliebige Gegebenheit zur Erkenntnisbegründung gebrauchen kann, sondern nur die adäquate Gegebenheit. Betrachten wir

---

[74]) Die Logik regelt sich also nicht selbst (wie bei Husserl I, 161), sondern scheint von einer induktiven Metaphysik abhängig zu sein. Vgl. Geyser Eidologie. S. 40. Aristoteles weist die Untersuchung der Prinzipien der Metaphysik zu. Met. IV. 3. 1005 a. 33ff.

[75]) Daraus, daß man früher oder später die logische Unableitbarkeit behauptet, erklärt sich die schwankende Zahl der Prinzipien.

die „Erwägung", die dem Urteil vorausgeht. Das Wort „Erwägung" veranlaßt Husserl, an das Bild einer Wage zu denken, wo die Intentionen auf und ab schwanken, „wo Frage in Gegenfrage umschlägt, und diese wieder in jene (ist es so oder nicht?)" (II, 449). Dies Schwanken entsteht durch abwechselnde Erfüllung und Enttäuschung. Denn: „In jeder Erfüllung findet eine mehr oder minder vollkommene Veranschaulichung statt" (III, 65). Die Frage, wo nun die vollkommene Veranschaulichung geleistet wird, ist ganz klar zu beantworten: Sie wird nicht in der empirischen Anschauung geleistet (nicht transcendierend), sondern im Akt selbst (reflektierend).[76]) Äußerlich hat also Husserl mit dem Empirismus nichts zu tun. Er sagt zwar: „Das unmittelbare ‚Sehen' .... ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen" (Id. 36). Aber er sagt auch, daß das sinnlich erfahrende Sehen „seinem Wesen nach unvollkommen ist" (Id. 37, 10, 93). „Also der Erfahrung substituieren wir das Allgemeinere ‚Anschauung', und somit lehnen wir die Identifikation von Wissenschaft überhaupt und Erfahrungswissenschaft ab" (ebenda). Hier ist der Punkt, wo Husserl sich von Brentano entfernt und zu Bolzano übergeht. Während Bolzano die Unwissenschaftlichkeit der „Systemphilosophie" durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der reinen Logik zu überwinden suchte, hat auf der anderen Seite Brentano, der von Bolzano „nie auch nur das Geringste angenommen"[77]) hat, zu demselben Ende eine Annäherung an die Naturwissenschaft vollzogen. Er verfocht im Jahre 1866 die These: Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.[78]) Husserl gibt selbst an, daß Brentanos Vorlesungen für seine philosophische Berufswahl den Ausschlag gegeben hätten, weil er hier zu der Überzeugung gekommen sei, „daß auch Philosophie ein Feld ernster Arbeit sei, daß auch sie im Geiste

[76]) Z. B.: „Die äußere Wahrnehmung ist trügerisch, die innere evident ... Die innere Wahrnehmung ist auch die einzige, in der dem Wahrnehmungsakt sein Objekt, und wahrhaft, entspricht, ja ihm innewohnt". III, 224.

[77]) Nach einem Briefe an Kraus, Phil. Bibl. 192, X, LVI.

[78]) Oskar Kraus, Franz Brentano, München 1919, S. 19.

strenger Wissenschaft behandelt werden könne und somit auch müsse".[79]) An einer anderen Stelle[80]) fügt dann Husserl hinzu, er sei in seinen Anfängen von Brentano, der die Systeme des deutschen Idealismus nur unter dem Gesichtspunkt der Entartung sah, ganz geleitet, erst später zu der Überzeugung gekommen, daß in den idealistischen Systemen „die allerradikalsten Problemdimensionen der Philosophie zutage drängen, und daß erst mit ihrer Klärung und mit Ausbildung der durch ihre Eigenart geforderten Methode der Philosophie ihre letzten und höchsten Ziele sich eröffnen".

Im Gegenteil muß man also die antiempiristische Tendenz Husserls hervorheben und dafür eintreten. Wir sehen in dieser scharfen Abwendung von der bloßen Erfahrungsgegenständlichkeit die fruchtbarste Anregung die Husserls Philosophie dem gegenwärtigen Denken gegeben hat. Eine andere Frage ist, ob mit dieser Reduktion der Anschauung auf eine reine, innere die prinzipiellen Schäden des Empirismus geheilt sind. Warum geht denn aus der Erfahrung keine Notwendigkeit und Allgemeinheit hervor? Diese Frage, so wichtig sie ist, wird von Husserl nicht gestellt, vielmehr trägt er die Lehre von der Mangelhaftigkeit der Empirie, die schon Kant in den Apriorismus trieb,[81]) wie ein Dogma vor (Vgl. Proleg. Kap. 4). In den „Ideen" (37) heißt es: „Direkte Erfahrung gibt doch nur Einzelheiten und keine Allgemeinheiten, also genügt sie nicht" (nämlich um die Geltung allgemeiner Thesen zu begründen). Aber dies ist keine genügende Begründung. Denn die beiden Sätze: „Direkte Erfahrung gibt keine Allgemeinheiten", und: „Direkte Erfahrung genügt nicht, um die Geltung allgmeiner Thesen zu begründen", sind zwei gleichwertige Behauptungen, beide unbewiesen.

Kann man nun nicht vielleicht sagen: Erfahrung verschafft uns deshalb keine Notwendigkeit und Allgemeinheit, weil sie

---

[79]) Erinnerungen, S. 154.

[80]) Ebenda S. 159.

[81]) Vergl. Brunswig, Das Grundproblem Kants, 1914. S. 37, 56 ff., 76 ff.

ja durch Anschauung eines einzelnen Falles entsteht.[82]) Wo ich nur einen Gegenstand anschaue, ohne andere Gegenstände zu vergleichen, oder anderswoher ein Prinzip der Notwendigkeit zu nehmen, dort komme ich in meinen Prädikationen über diesen vor Augen liegenden Gegenstand natürlich nicht hinaus. So wäre gerade die Mangelhaftigkeit des Anschauungsprinzipes der Grund, warum Erfahrung zur Notwendigkeitsbegründung nicht genügt. So läßt man auch mit Recht der Erfahrung das Schlußvermögen (als eine ganz andersartige Methode) zu Hilfe kommen.[83]) Husserl dagegen begibt sich nur von einer Anschauung (der empirischen) zu einer anderen (der Ideation). Soweit wir also sehen, überwindet er die eigentliche Schwäche des Empirismus nicht. Dagegen führt er, wie uns scheint, eine Intuitionsphilosophie ein, die dem gewöhnlichen Empirismus an Brauchbarkeit nachstehen muß. Denn während der Empirist sich wenigstens auf einzelne Fälle mit Sicherheit beruft, (ob er es gleich nicht zu einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis bringen kann), so eliminiert Husserl das einzelne Faktum, behält aber die Schwäche der Methode bei. Man kann darum auch gar nicht leugnen, daß Husserls Bemühungen um schlichte Descriptionen, die skeptische Haltung der Metaphysik gegenüber usw. unmittelbar an Positivismus erinnern,[84]) nur daß die Positivisten gröber, aber auch praktischer sind. So ist es auch ganz verständlich, daß der Psychologismus sich durch Husserl keineswegs überwunden fühlt, sondern aus dem Kampfe noch mit

---

[82]) Reinstadler formuliert: Neque vero motivum eiusmodi assensus (scil. secund. universalitatem et necessitatem) experentia praestare potest, quia ipsa sola docet tantum quid in tali casu fiat, non autem quid in omni casu fieri debeat. Elem. Philos. Scholasticae. 1923. Bd. I, S. 226.

[83]) Vergl. Piat, a. a. O. S. 79 f. „La science va sans cesse de ce, qui est donné à ce, qui ne l'est pas, et même à ce, qui ne saurait l'être, c'est sa seule manière, d'expliquer les phenomenes, qu'elle constat".

[84]) Eugen Kühnemann sagt einmal: „Auch der originalsten Idee, sofern sie in der Kritik gewonnen wird, haftet immer noch ein Rest an von derjenigen, zu der im Gegensatz oder von der aus sie sich gestaltet hat". Grundlehren d. Philos. 1899. S. 49.

Ruhm hervorgegangen zu sein meint. Müller-Freienfels sagt vom Psychologismus: „Dieser Spottname kann jedoch zum Ehrennamen werden, indem die Psychologisten darauf hinweisen können, daß sie statt um eine ideale absolute Wahrheit, die der Logismus ja bisher auch nicht erbracht, sondern nur postuliert hat, sich zu mühen, Licht bringen in die empirischen Erkenntnisprozesse, die die Wissenschaft erstehen ließen.[85])

Husserls Meinung geht also dahin, daß in der Empirie keine Notwendigkeitserkenntnisse möglich sind, sondern nur in einer höheren Art von Anschauung, nämlich in der Wesensschau.

V.

Husserls Begriff des Wesens.

Wir wenden uns zunächst dem Begriff des Wesens zu. Es heißt auch „Idee" in den logischen Untersuchungen, „Eidos" in den „Ideen" (gemäß Id. 6). Wir finden zunächst herkömmliche Bestimmungen. Ontologisch wird die Idee als die „ideale Einheit", „das Allgemeine" aufgefaßt, von dem das Konkretum ein Einzelfall ist (I, 128 f., 101). Die Ideen bilden ein „Reich für sich (I, 5, 15, 186). Es sind ideale Gegenstände, die wir in Aktkorrelaten ideierend erfassen" (I, 187). — In den „Ideen" heißt das Wesen: „Das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was vorfindliche" (Id. 10, 8f.).[86]) Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Wesen real existierte. Das Wesen ist Essenz, aber ohne reelle Existenz (Id. 12, 153; vgl. III, 101, 107; II, 136, 124). Während das charakteristische Merkmal der Realität die Zeitlichkeit ist (II, 123), ist das Wesen über alle Zeitlichkeit erhaben (I, 77, 97, 119 usw.). Das Eidos „ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt — und selbst dieses Bild, als

[85]) A. a. O. S. 82. Auch nach Kraus (Franz Brentano, München 1919, S. 20) enthält die Bezeichnung „Psychologismus" für Brentano „weit entfernt einen Tadel auszusprechen, das Lob ....", das er der Philosophie den (natur-)wissenschaftlichen Charakter erhalten, bezw. wiedererwerben will.

naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten" (Id. 184). Es erhebt sich natürlich die Frage, was das für ein Sein ist, das weder real, noch gedacht sein soll. Denn daß Husserl es auch vom Denken trennt, geht aus vielen Stellen seiner Schriften hervor.

Damit kommen wir zum logischen Begriff des Wesens. Da ist es als „Begriff", „species" eine unzeitliche, überempirische Einheit, steht der Mannigfaltigkeit des Tatsächlichen oder tatsächlich Vorgestellten als Identisches gegenüber (I, 97, 100; Identität: II, 100, 112). Die Geltung[87]) des Wesens ist unbegrenzt und hängt nicht davon ab, ob wir oder wer immer begriffliche Vorstellungen faktisch zu vollziehen und sie mit dem Bewußtsein identischer Intention festzuhalten vermögen (I, 101). Man denke aber nicht, daß in den logischen Untersuchungen die „Ideen" durchweg so abgesondert ständen, wie es in diesem Satz zum Ausdruck kommt. Schon hier führt das Problem der Gewißheit gelegentlich zu Darstellungen, in denen die Ergebnisse der „Ideen" enthalten sind, z. B. wenn Husserl sagt: „Aber jene Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht ‚irgendwo im Leeren', sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen. Sie gehört zum Bereich des absolut Geltenden, in dem wir zunächst all das einordnen, von dessen Geltung wir Einsicht haben oder zum mindesten begründete Vermutung und zu dem weiterhin auch den für unser Vorstellen vagen Kreis des indirekt und unbestimmt als geltend Vermuteten rechnen, also dessen, was

---

[86]) Bezeichnend ist das gesperrte „Zunächst" mit dem der § 3 beginnt. Denn der ontologische Begriff des Wesens verwandelt sich später in den logischen. In den L. U. steht beides neben einander, übrigens nirgends systematisch geschieden oder entwickelt.

[87]) An der Funktion, die in diesem und ähnlichen Zusammenhängen der Begriff der reinen „Geltung" übt, sieht man, daß diese Geltung das Korrelat des Seins eben jenes „dritte Sein" (Ziehen) Husserls ist. Liebert nennt es „das Sein des Seins" (Das Problem der Geltung 1914, S. 3). L. verteidigt auch ausdrücklich die Geltungstheorie gegen den (gegen Husserl oft erhobenen) Vorwurf, daß sie als Theorie des Nichts (da ihr Gegenstand vom Sein getrennt wird) unmöglich und widersinnig sei. A. a. O. S. 7 ff. Vergl. S. 201.

gilt, während wir es noch nicht erkannt haben und vielleicht niemals erkennen werden" (I, 130). Diese „Einsicht" wird in den „Ideen" weiter ausgebaut und führt zu dem phänomenologischen Idealismus, für den Wahrheit nur noch ein „Korrelat" der Evidenz ist. Man hat den Eindruck, daß der absolute Wesensbegriff der Prolegomena hauptsächlich durch die Kritik am Psychologismus bedingt ist.[88]) Dann verliert natürlich auch die Frage, wo die Wesen sind, jede Bedeutung. Der an den κόσμος νοητός erinnernde Ausdruck „Reich der Wahrheit"[89]) verliert sich allmählich, und die Abweisung des Vorwurfs des platonischen Realismus[90]) mit dem Hinweis auf den Sinn des Gegenstandsbegriffs verfolgt nur noch polemische Zwecke.[91])

Wir gewinnen also folgendes Bild: Entweder bleibt Husserl dabei, die Unabhängigkeit der Wahrheit vom Ge-

---

[88]) Um ein Beispiel zu geben: I, 132 zitiert Husserl Sigwarts Äußerung, das Allgemeine als solches existiere nur im Kopfe. Nun könne man wohl von der begrifflichen Vorstellung als Akt sagen, „er sei von nichts als von der inneren Kraft unseres Denkens abhängig". „Aber das „Was" dieses Vorstellens, der Begriff, kann in keinem Sinne als reelles Bestandstück des psychologischen Gehalts gefaßt werden, als ein Hier und Jetzt mit dem Akte kommend und verschwindend. Es kann im Denken gemeint, aber nicht im Denken erzeugt sein". — Dem halten wir gegenüber: „Was die Dinge sind, das sind sie als Dinge der Erfahrung" (Id. 88). Oder: Die ganze räumlich zeitliche Welt ist ihrem Sinne nach bloßes „intentionales Sein" (Id. 93). Daß Husserl hier nicht vom faktischen Bewußtsein, sondern vom „reinen" spricht, grenzt ihn gegen die prinzipielle Schwäche des Psychologismus, wie oben auseinander gesetzt wurde, nicht ab. Die Objektivität der Wahrheit muß als aufgegeben gelten. Man kann also auch umgekehrt sagen: In dem Maße, in dem sich Husserl vom absoluten Wesensbegriff entfernt, nähert er sich wieder dem Psychologismus.

[89]) Bolzano sagt mit Vorsicht negativ (von der „Vorstellung an sich") „ein nicht in dem Reiche der Wirklichkeit zu suchendes Etwas". W. I, 217.

[90]) Id. 40f. Auch Bolzanos Ansicht ist dies nicht und die Behauptung Ziehens (a. a. O. S. 26), die besondere Wirklichkeit des Allgemeinen bei Plato decke sich im Wesentlichen mit dem „dritten Sein" der modernen Logistiker, muß korrigiert werden.

[91]) Nachdem schon II, 123 der Standpunkt ganz klar hervogehoben worden war.

dachtwerden zu behaupten. Dann ist die Bestimmung des Wesens als metaphysisch begründet zu verstehen. Denn dann muß dieser „Gegenstand" unseres Denkens, der „gilt", ein „Gesetz ausspricht" usw. doch irgendwie wirklich sein. Dies um so mehr, als die greifbaren Tatsachen auf dieses Wesen angewiesen sein sollen. Ohne daß das Wesen wirklich existiert, ist die Zurücksetzung der „bloßen" Tatsache vollkommen unverständlich.[92]) Daß Husserl diese Sachlage übergeht, ist ein Beweis für seine oben schon hervorgehobene Grundhaltung. Er interessiert sich nicht für die „Existenz", sondern für die logische Stringenz. Auf den Gedanken, daß die Menschen einem „Wesen", über dessen „Existenz" sie nichts wissen, immer noch die kleinste, dafür aber mit Händen greifbare Tatsache vorziehen,[93]) eben weil sie zuerst existieren und erst dann denken, nicht umgekehrt, darauf kann Husserl gar nicht kommen. Wenn dies ein psychologischer Gesichtspunkt ist, so folgt daraus nicht seine Untauglichkeit zu erkenntnistheoretischer Argumentation, sondern im Gegenteil, die Unmöglichkeit einer von psychologischen Lehren gereinigten Erkenntnistheorie.[94]) — Die zweite Möglichkeit ist die, daß Husserl die Objektivität des Wesens aufgibt, von der ontologischen Auffassung des Begriffes zur rein logischen übergeht.[95]) Nun

---

[92]) Vergl. Ehrlich, a. a. O. S. 77. „Ohne die Annahme, das Wesen der Dinge habe für Husserl eine ontologische Bedeutung, hat die ganze ἐποχή (Ausschaltung der Wirklichkeit) keinen Sinn".

[93]) Nach dem alten Sprichwort: Besser eine Taube in der Pfanne, als ein Pfau auf dem Dache.

[94]) Vergl. oben S. 17.

[95]) Auch Thomas von Aquin hat zwar die Logik als scientia rationalis von den realen Wissenschaften getrennt, und insofern durch diese „reine" Fassung des Gegenstandes der Logik jeder subjektivistische Psychologismus ausgeschieden wird, ist dagegen gar nichts einzuwenden. Nur ist bei Thomas der Begriff der Scientia nicht von vornherein für diese „rein logische" Sphäre reserviert (wie wir oben für Husserl gezeigt haben); deshalb bleibt er nicht darauf angewiesen, die Logik aus sich selbst zu begründen. Würden wir im thomistischen Einteilungsschema alle übrigen Wissenschaften außer der philosophia rationalis durchstreichen, so würde nicht, wie bei

hat man zwar eine Notwendigkeit, sogar eine absolute, aber man weiß nicht, wo sie herkommt und wozu sie da ist. Man setzt sie selbst für sich selbst. Der Begriff des Gegenstandes und der Geltung sind nach ihrem Sinne aufgehoben, damit auch der Begriff der Erkenntnis. Diesen zweiten Weg, vom Durst nach apodiktischer Gewißheit getrieben, geht offenbar Husserl.

2. Zur Charakteristik des Husserlschen Wesensbegriffes gehört sodann noch die Lehre, daß es mehrere Grade der Allgemeinheit gibt, von denen der niedere immer im übergeordneten enthalten ist. „Jedes Wesen ordnet sich in eine Stufenreihe von Wesen, in eine Stufenreihe der Generalität und Spezialität ein. Zu ihr gehören notwendig zwei nie zusammenfallende Grenzen. Heruntersteigend gelangen wir zu den niedersten spezifischen Differenzen, oder wie wir auch sagen: den eidetischen Singularitäten; emporsteigend durch die Art- und Gattungswesen zu einer obersten Gattung. Eidetische Singularitäten sind Wesen, die zwar notwendig über sich „allgemeinere" Wesen haben als ihre Gattungen, aber nicht mehr unter sich Besonderungen, in Beziehung auf welche sie selbst Arten (nächste Arten oder mittelbare höhere Gattungen) wären. Ebenso ist diejenige Gattung die oberste, welche über sich keine Gattung mehr hat" (Id. 25). Diese Wesensverhältnisse sind im II. Bande der logischen Untersuchungen in den Abschnitten „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen" und deren Anwendung auf die Bedeutungen (in der IV. Abhandlung) auf eine allgemeinmetaphysische Grundlage gestellt. Husserl spricht von einer „reinen (apriorischen) Theorie der Gegenstände als solcher" (II, 225) und von „formaler Ontologie" (II, 226; I, 244; Id. 22). In den „Ideen" (Seite 23) sagt er mit Bezug auf diese Ausdrücke, er habe „den aus historischen Gründen anstößigen Ausdruck Ontologie . . . damals (d. h. im Jahre 1901) noch nicht aufzunehmen gewagt", halte es aber

---

Husserl, das „gesamte absolute Sein" übrig bleiben, sondern gar nichts. Das thom. Schema bei Baur, Dom. Gundisallinus, De divisione philosophiae, herausg. u. philos. geschichtl. unters. usw., Münster 1903. S. 376.

„jetzt (d. h. 1913), der geänderten Zeitlage entsprechend, für richtiger, den alten Ausdruck Ontologie wieder zur Geltung zu bringen". In der Tat definieren die Neu-Scholastiker die Metaphysica generalis oder Ontologie als scientia entis considerati sub rationibus eius maxime communibus.[96]) Das ist dasselbe, was Husserl (Id. 11) unter der formalen Ontologie versteht. Dagegen ist die spezielle Metaphysik, „quae est scientia de determinatis quibusdam rebus immaterialibus, mit der regionalen Ontologie Husserls zu vergleichen. Ein wichtiger Unterschied fällt jedoch sofort in die Augen. Die spezielle Metaphysik der Scholastiker handelt de rebus immaterialibus, während Husserls regionale Ontologie oder „eidetische Ontologie", oder „eidetische Wissenschaft" von den „materialen Wesen" (im Gegensatz zu den „Leerformen" der formalen Ontologie) handelt, als welche keine Existenz oder irgendein metaphysisches Dasein haben. Man sieht schon an den angeführten Bezeichnungen für jene Wissenschaft, woher das kommt. Es kommt daher, daß Husserls regionale Ontologie eine Schau ist und mehr nicht, weil eben darin und nur darin die apodiktische Gewißheit jener Wissenschaft gegründet sein soll. Dasselbe gilt aber nun von der formalen Ontologie. Während für Husserl die Kategorien zur „apriorischen Theorie" der Gegenstände als solcher gehören, ist in der scholastischen Universalienlehre wohl der Status universalitatis apriorisch, nicht aber natura, cui in mente accidit status universalitatis.[97]) Bei Husserl sind z. B. die Beziehungen zwischen Ganzen und Teilen „in der Idee des Gegenstandes apriori gründende Verhältnisarten" (II, 226). Thomas von Aquin spricht aber nur von einem allgemeinen Intellekt, soweit dieser aus individuellen Tatbeständen abstrahiert.[98]) Das Ab-

[96]) Reinstadtler, Elem. philos. schol. 1923. Vol. I. p. 265.

[97]) Gredt, a. a. O. I. § 118. Obj. 3, contra II.

[98]) Sed hanc communitatem (scil. secund. quod consideratur animal vel homo ut unum in multis) habet forma animalis vel hominis, secundum quod est in intellectu, qui formam accipit ut multis communem, in quantum abstrahit eam ab omnibus individuantibus. In Metaph. I, 7., lect. 13.

straktionsvermögen ist das einzige Apriori bei Thomas.[99]) Ein Ergebnis des Studiums von Ganzen und Teilen als ontologischen Kategorien liegt vor, um ein Beispiel anzuführen, in Othmar Spanns Kategorienlehre.[100]) Man braucht dieses Buch nur mit der betreffenden Abhandlung von Husserl zu vergleichen, um den Unterschied beider Betrachtungsarten zu sehen. Die Spannsche Betrachtung ist auch das, was im Grunde genommen jede Metaphysik ist,[101]) die Husserlsche aber weit entfernt ist zu sein, nämlich Theologie. Von Husserl sagt Simon Geiger richtig, es sei „in den bisher bekannten Äußerungen des Altmeisters der Phänomenologie . . keine Möglichkeit gegeben, zu einer transsubjektiven Wirklichkeit, zu einem transcendenten Gott zu gelangen".[102]) Zwar findet sich in den „Ideen" (S. 96f.) eine tiefsinnige theologische Anmerkung, an der wir hier nicht vorüber gehen können. Husserl lehrt dort, daß die Transcendenz Gottes, zu dessen Annahme er durch teleologische Erwägungen kommt, nicht als eine „Transcendenz im Sinne der Welt" verstanden werden könne. „Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden". Nun schließt

---

[99]) Vergl. Liberatore a. a. O. S. 142. Thomas sagt: „Species aliorum intelligibilium non sunt ei (scil. intellectui) innatae; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere. Qu. disp. de mente a. 8 ad 1.

[100]) Jena 1924. Er urteilt über Husserls Kategorienlehre in folgendem Satz: „Was sie selbst (die Neu-Scholastik) unterließ, (nämlich die Anknüpfung an den deutschen Idealismus) besorgen dafür zum Schaden der Sache die weit weniger gediegenen, logistisch und formalistisch arg verunzierten Lehrversuche der Husserlschule ...." S. 39.

[101]) Thomas sagt zu dem aristotelischen τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθεματική, φυσική, θεολογική (Met. 6, 1. 1026 a 18, cf. Met. 11, 7. 1064 b 1) von der Theologie: Quaedam sunt speculabilia, quae non dependent a materia, sicut deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia, et in quibusdam non, ut substantia qualitas, potentia et actus, unum et multa et huius modi: de quibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est deus. Alio nomie dicitur metaphysica . . . In Boeth. de trin. qu. 5. a. 1. c.

[102]) Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart, Freiburg 1926, S. 87; vergl. 93, 110.

Husserl: Einen mundanen Gott kann es nicht geben, ebenso wenig einen im absoluten Bewußtsein qua Erlebnis immanenten Gott; denn beides wäre widersinnig, folglich muß es im absoluten Bewußtsein noch andere „Weisen der Bekundung von Transcendenzen" geben und zwar intuitive Bekundungen, denen sich theoretisches Denken anpassen kann. Es ist also deutlich: Husserl sieht Möglichkeiten, von der Phänomenologie zur Theologie zu gelangen (vgl. Id. 97). Przywara[103]) liest aus diesem Abschnitt ein „geradezu religiöses Verhalten" heraus; der Intellekt beuge sich hier „einer Selbstbekundung Gottes demütig". Der ganzen Absicht der Anmerkung nach wichtiger ist die „fast alttestamentliche Sorge um die Reinheit der Gottesidee" (Przywara). So wie das Wesen durch eine Kluft von der Realität getrennt ist, so Gott von dieser Welt; in Folge dessen hängt auch die Wesensordnung eigentlich in der Luft. Gibt aber Husserl wenigstens einen teleologischen Einfluß Gottes zu, dann scheint es inkonsequent oder doch wenigstens nicht ein „geradezu religiöses Verhalten", wenn er dann das „ordnende Prinzip des Absoluten" nicht an seiner fundamentalen Stelle beläßt. Wird der Gottesbegriff erst einmal in seiner vollen Bedeutung erfaßt und gewürdigt, so kann er nicht wie bei Husserl als gelegentliche „Nebenbemerkung" (wie Pzywara sagt), und auch dann noch unter der Vormundschaft der rein phänomenologischen Erkenntnisse angetroffen werden[104]) (II, 168; Id. 157, 315).

Da also Husserls Begriff des Wesens kein ontologischer ist, sondern nur in Zusammenhang mit der Schau in Husserls Gedankensystem zur Wirkung kommt, so dürfte er sich prinzipiell von der scholastischen Auffassung unterscheiden.

3. In diesem Wesen sind nun nach Husserl die Notwendigkeiten, deren wir habhaft werden müssen, begründet. „Die Notwendigkeit", sagt er, „als objektives Prädikat einer Wahr-

[103]) Stimmen der Zeit, Bd. 115, S. 256.

[104]) Um ein Gegenbeispiel aufzustellen, genügt es, die Namen Platos und Augustins zu nennen. Ja, auch bei Cartesius erscheint Gott „als Hintergrund und Fundament aller Erkenntnis". Koyre in der oben angeführten Schrift, S. 105.

heit, bedeutet soviel wie gesetzliche Gültigkeit des bezüglichen Sachverhalts" (I, 231. Notwendig wird ein Sachverhalt dadurch, daß er Besonderung eines allgemeinen Wesensverhaltes ist. (Id. 15, 16; II, 255: „Wie überhaupt Besonderungen von Gesetzen Notwendigkeiten ergeben"). Dagegen kann die Wesensallgemeinheit selbst, welche die Einzelfälle zu notwendigen macht, „ein Gesetz ausspricht", nicht als notwendig bezeichnet werden (Id. 15, vgl. I, 231). Danach heißt ein Urteil apodiktisch, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist (Id. 15). Folglich findet Notwendigkeitserkenntnis nur in wissenschaftlicher Erkenntnis (im „eingeschränkten Sinne der theoretisch erklärenden, abstrakten Wissenschaft" I, 230, Anm. 1) statt (Id. 231). „Notwendigkeit einsehen" bedeutet soviel wie „den Grund einsehen" (d. h. die gesetzliche Gültigkeit eines Sachverhalts) (Id. 231). Nun führen aber nur generelle Sätze[105]) auf solche nicht mehr begründbare Gesetze, sog. „Grundgesetze" zurück (I, 232). — Demgegenüber sind Tatsachenwahrheiten als solche zufällig. „Spricht man bei ihnen von Erklärung aus Gründen, so handelt es sich darum, ihre Notwendigkeit unter gewissen vorausgesetzten Umständen nachzuweisen" (I, 231).

Zu diesem Abschnitt ist zu sagen: Daß ein Sachverhalt dadurch notwendig würde, daß er Besonderung eines allgemeinen Wesensverhaltes sei, enthält eine metaphysische These. Den Beweis, warum die Sachverhalte an sich zufällig und die Wesensverhalte an sich notwendig sind, erbringt Husserl nicht. Ja, er kann diesen Beweis nicht erbringen, weil sein Wesen keine metaphysische Realität hat, wodurch er eben die metaphysische Betrachtungsweise ausschließt, aus der er hier argumentiert. Sein Wesensbegriff hat von vornherein die logische Bedeutung: „Woraus man Notwendigkeit begründet". Deshalb kann man Husserl auch eigentlich nicht den „schweren Vorwurf machen, daß er das logisch Gedachte und

[105]) Selbst der von Husserl gefeierte Mathematiker Bolzano will nicht zugeben, daß allgemeine Wahrheiten allezeit den Vorzug vor den besonderen verdienen. Er tadelt in diesem Zusammenhang, daß man zu seiner Zeit (im Banne der kantischen Ethik) die Kasuistik mit Unrecht fast ganz vernachlässige (W. IV, 113).

das notwendig Seiende wechselweise gebraucht hat".[106]) Denn für Husserl gibt es kein Sein, das er mit dem Denken verwechseln könnte. Und wer wollte leugnen, daß die Ausschaltung des gegenständlichen Seins in der Tat der einzige Weg ist, um zu absolut notwendigen Urteilen zu gelangen? Das zeigt auch das Verhältnis der analytischen und synthetischen Urteile, wozu wir gleich kommen. Nur so ist die angeführte Definition des apodiktischen Urteils nach ihrem vollen Sinn verständlich.

Auf die Frage, ob das Husserlsche Wesen tatsächlich als nicht mehr begründbares Grundgesetz gelten kann, oder ob Husserl sich nicht vielmehr mit dieser These in eine Schwierigkeit verwickelt, antworten wir durch die Besprechung der Wesensschau. Wir können hier auch auf das oben S. 45 ff. zur Intuition Gesagte zurückweisen.

4. Der oben erwähnte Unterschied zwischen Wesenswissenschaften, welche auf Grundgesetze zurückführen, und Tatsachenwissenschaften, die nur auf Tatsachen zurückgehen, grenzt nur die eidetische Sphäre nach außen ab. Innerhalb der eidetischen Gesetzlichkeiten selbst ist noch eines wichtigen Unterschiedes zu gedenken, der mit dem Problem der apodiktischen Urteile in engstem Zusammenhang steht. Wir meinen den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Wesensgesetzen. Die Kategorien der formalen Ontologie heißen auch die analytischen Kategorien (Id. *22*). Zur regionalen Ontologie gehören synthetische Kategorien (Id. *32*). Weil nun die formale Ontologie, die sich auf den reinen Gegenstand bezieht, „Leerformen" behandelt, die auf alle möglichen Wesen passen, ist die Definition einleuchtend: „Analytische Gesetze sind unbedingt allgemeine (und somit von aller expliziten oder impliziten Existenzialsetzung von Individuellem freie) Sätze, welche keine anderen Begriffe als formale enthalten, also, wenn wir auf die primitiven zurückgehen, keine anderen als formale Ka-

[106]) Wie Ehrlich l. c. S. 76. Husserl macht demgegenüber selbst darauf aufmerksam „Doch schwankt die Rede von Notwendigkeit, den zusammengehörigen Korrelationen nachfolgend: auch die (scil. den Wesensnotwendigkeiten) entsprechenden Urteile heißen notwendige. Es ist aber wichtig, die Sonderungen zu beachten..." (Id. 15).

tegorien" (II, 254). Beispiele bieten die Korrelativa: Ganzes — Teil, König — Untertan usw. Es ergibt sich: Ein Ganzes kann nicht ohne Teil existieren, ein König kann nicht sein, wenn es nicht Untertanen gibt (II, 253). Also der Begriff eines „Königs ohne Untertanen" wäre ein „formaler", analytischer Widersinn. Man sieht, es handelt sich um nichts weiter als um die „Trivialität", (wie Husserl sagt): Wenn ein Begriff A^b bedeuten soll, so muß man ihn auch A^b sein lassen; sonst bedeutet er eben etwas Anderes. Eben das sagt Kant mit den Worten: „Alle analytische Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs ..." [107]) Es wird dabei gar nicht diskutiert, woher man den Begriff, der nachher analysiert wird, gewonnen habe. Denn die analytischen Gesetze ziehen sich (nach der gegebenen Definition) von aller Daseinssetzung zurück und beschränken sich auf das Feld des Begriffes. Die analytische Notwendigkeit des Beispielfalles wird also nicht aufgehoben durch den Einwurf: Woher habe ich aber den Begriff des „Königs"? Auch die Antwort: „aus der Erfahrung" würde uns nicht des Gesetzes des Widerspruchs entheben. Husserl sagt: „Wenn sie (d. h. die analytischen Sätze) Daseinssetzung implizieren (z. B. wenn dieses Haus rot ist, so kommt Röte diesem Hause zu), so bezieht sich die analytische Notwendigkeit eben auf denjenigen Gehalt des Satzes, um dessentwillen er empirische Besonderung des analytischen Gesetzes ist, also, nicht auf die empirische Daseinssetzung" (II, 255). — Demgegenüber lautet die (negative) Definition der synthetischen Gesetze: „Jedes reine Gesetz, das sachhaltige Begriffe in einer Weise einschließt, die eine Formalisierung dieser Begriffe salva veritate nicht zuläßt (m. a. W. jedes solche Gesetz, das keine analytische Notwendigkeit ist), ist ein syntetisches Gesetz a priori. Besonderungen solcher Gesetze sind synthetische Notwendigkeiten" (II, 256). Als Beispiel hierfür dient (im Anschluß an ein Beispiel für unabtrennbare Inhalte von Stumpf, II, 231) häufig: „Eine Farbe kann nicht sein ohne etwas, das Farbe hat" (II, 253, auch im Arch. f. s. Ph. Bd. 9, S. 253). Der Begriff der Ausdehnung ist nicht aus dem der Farbe zu ent-

[107]) Prolegomena § 2 b.

wickeln; trotzdem sind Farbe und Ausdehnung nach Husserls Meinung wesensmäßig verknüpft, und kommen deshalb notwendig immer zusammen vor.

Hierzu ist zu sagen: die analytischen Urteile sind apodiktisch gewiß, aber leer. Das analytische Urteil: „Im Schlaraffenland (d. h. einem Wunschland, wo Bäche von Milch fließen und Semmeln an den Bäumen wachsen[108]) usw.) wachsen Semmeln an den Bäumen", ist trotz seiner Notwendigkeit gänzlich zwecklos, solange man nicht weiß, ob es so ein Land wirklich gibt. Das letzte gilt natürlich auch für die synthetischen Urteile a priori (falls es solche geben sollte). Aber diese Frage nach Existenz und Natur der Außenwelt gehört nach Husserl (II, 20) nicht in die Erkenntnistheorie. — Zweitens fragen wir: Wo ist der Beweis dafür, daß es synthetische Wesensgesetze gibt? Wo ist der Beweis dafür, daß Farbe ihrem Wesen nach nicht ohne Ausdehnung vorkommen kann? Uns scheint, wenn es einen solchen gäbe, so könnte er nur darauf ausgehen, zu zeigen: Das Wesen der Farbigkeit ist so geartet, daß Ausdehnung als ein Wesensmoment dazugehört. Denn wie soll man sich eine Wesens-Abhängigkeit anders denken, als so, daß ein Wesen durch ein anderes in seiner Essentialität irgendwie mitbestimmt ist. Dies wäre aber wohl ein analytisches Verhältnis. Oder anders ausgedrückt: Wenn in einem Falle die Wesensmöglichkeit bestände, ein Wesen unter Ausschluß des anderen zu definieren (z. B. die Farbe ohne Rücksicht auf Ausdehnung als eine Modifikation des Lichteindrucks auf das Auge, oder als Effekt von Lichtstrahlenbrechung, wozu beide Male der Begriff der Ausdehnung überflüssig ist), so sehe ich mich eben dadurch der Hoffnung beraubt, einen Wesenszusammenhang zwischen den beiden ausfindig zu machen. Wie nämlich bewiesen werden soll, daß Ausdehnung nicht zum Wesen der Farbigkeit gehört und doch aus Wesensgründen notwendig und stets mit ihr zusammen vorkommt, das läßt sich nicht ausdenken. Denn jene Wesensgründe müßten doch eben in dem Wesen (in unserem Beispiel im Wesen von Ausdehnung und Farbe) liegen. Gerade dies aber soll durch

[108]) Nach Hans Sachs: „Auf Weidenbäumen Semmeln stehn, Milchbäche unter ihnen gehn".

den Begriff der synthetischen Notwendigkeit ausgeschlossen werden. Also wird der Beweis, daß zwei Wesen, die in einem synthetischen Verhältnis stehen, aus Wesensgründen zusammen vorkommen müssen, nimmer zu erbringen sein, sondern es wird sich höchstens zeigen lassen, daß sie tatsächlich und im Bereich unserer Erfahrung nicht anders als zusammen vorkommen. Damit ist gesagt, daß die synthetischen Urteile nicht, wie die analytischen, apodiktische Gewißheit, sondern nur die der Induktion zukommende Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfen.[109]) — Schließlich scheint es uns auch, daß wir sogar in der Erfahrung Ausdehnung und Farbe getrennt vorfinden können. So kann man doch ohne Zweifel im Raume Ausdehnungen fixieren (z. B. das Fenster), die farblos sind; wäre das Fenster nicht aus „farblosem Glas", so würde ich die dahinter liegenden Gegenstände nicht in ihrer Farbe wahrnehmen können. Ferner: Ein Blindgeborener kennt nur farblose Ausdehnung. Umgekehrt verbinden sich mit Tönen bei manchen Menschen Farbenempfindungen[110]) (am allgemeinsten: hell, dunkel);[111]) dies hat doch gewiß nichts mit Ausdehnung zu tun.

VI.

Husserls Begriff der Wesensschau.

Während wir nun schon mit der Einführung „synthetischer Gesetze a priori" nicht einverstanden sein können, findet sich

---

[109]) Zu diesem Resultat führt auch die Kritik Geysers, Wege S. 112, der wir rückhaltlos zustimmen müssen. Vgl. hierzu: Thomas, S. th. T, qu. 85 a 1 ad 1.

[110]) Optische Sekundärempfindungen bezeichnet man als Photismen, Synopsien usw. Außer den erwähnten Schallphotismen gibt es auch Geschmacks- und Geruchsphotismen, ferner Farbenvorstellungen für Schmerz-, Wärme- und Tastempfindungen und für Formen-Vorstellungen. Vgl. Nußbaumer in der Wiener med. Wochenschrift 1873 und Mitteilungen d. ärztl. Vereins in Wien 2. Bd. Bleuler und Lehmann, Zwangsmäßige Lichtempfindungen durch Schall usw. Leipzig 1881. Th. Flournay, Des phenomenes de synopsie, Paris 1893. Francis Galton, Inquiries into human faculty and its development. I. M. Dent, London (Everymans Library) p. 105 ff. J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, Freiburg i. Br. 1917. I, 423 ff.

[111]) Bleuler-Lehmann l. c. S. 5.

unter Husserls Lehrstücken eine eigene Methode, die zeigen soll, wie man der Wesenserkenntnisse teilhaftig wird.

Das ist gleichbedeutend mit der Frage: wie erkennt man die Möglichkeit,[112]) oder, um den weniger mißverständlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Realität eines Wesens? Husserl antwortet: Durch Schau. Um ein Beispiel aus den Prolegomena zu geben, so rechtfertigt Husserl die Möglichkeit des Begriffes „Theorie" folgendermaßen (I, 240 ff.): Begriffe heißen möglich im übertragenen Sinne, nämlich wenn das Wesen möglich ist, das sie bezeichnen. Möglichkeit eines Begriffes heißt also Wesenhaftigkeit eines Begriffes. Darauf folgt bei Husserl einfach die Erklärung: „Die Möglichkeit oder Wesenhaftigkeit von Theorie überhaupt ist natürlich gesichert durch einseitige Erkenntnis irgendeiner bestimmten Theorie" (I, 241). „Einsichtige Erkenntnis einer bestimmten Theorie" heißt ebensoviel wie: auf das reine Wesen von Theorie hinblicken. Denn „erkennen" heißt eben: den „Grund" eines Sachverhalts „einsehen" (I, 231), und der Grund, aus dem ein notwendiger Sachverhalt entspringt, ist eben das „Wesen" des Sachverhalts. Deshalb ist auch durch jene Wesensschau nicht nur gesichert, daß es „Theorie" gibt, sondern es folgt daraus auch die „logische Rechtfertigung einer gegebenen Theorie als solcher (d. i. ihrer reinen Form nach)"(I, 241). So wie Husserl hier die Forderung einer reinen Logik begründet, fordert er in den „Ideen" die Ausbildung anderer „eidetischer Wissenschaften". Denn jeder Region (das ist die oberste materiale

---

[112]) Husserl erläutert: „... »Möglichkeit« bedeutet nichts anderes als „Geltung" oder besser Wesenhaftigkeit des bezüglichen Begriffs. Es ist dasselbe, was öfters als „Realität" des Begriffes bezeichnet worden ist im Gegensatz zu Imaginarität, oder wie wir besser sagen, zur Wesenlosigkeit" (I, 240). Also Möglichkeit oder Wesenhaftigkeit eines Begriffes liegt vor, wenn dem Begriff etwas Wirkliches entspricht. Wir ziehen aber den Ausdruck „Realität des Begriffes" vor, weil die Wirklichkeit nicht schon mit der Möglichkeit gegeben ist. Wir kommen darauf noch zurück. Nach unserem Empfinden hat Herder recht, wenn ihm die Frage nach der „Möglichkeit der menschlichen Vernunft so vorkommt, als ob diese sich selbst erst zu setzen oder zu fabrizieren hätte". (Metakritik. Werke, Ausg. Düntzer, Bd. 18, S. 190.)

Gattung, der sich eine empirische Gegenständlichkeit unterordnet), ist eine Wesenswissenschaft zugeordnet (Id. § 9). Die Tatsachenwissenschaften sind natürlich von den Wesenswissenschaften abhängig. Dieses Verhältnis dieser beiderlei Wissenschaften ist durch das entsprechende Verhältnis von Wesen und Tatsache begründet (Id. 16). Denn weil jedem individuellen Gegenstand ein Wesensbestand zugehört als sein Wesen (ebda.), und die Anschauung von Realitäten inadäquat ist (Id. 10, 37), das Wesen aber in den Tatsachen erscheint (Id. § 2), so sind, wie die Tatsachen im Wesen auch die Tatsachenwissenschaften in Wesenswissenschaften begründet. Und in diesen Wesenswissenschaften „ist statt der Erfahrung die Wesenserschauung der letztbegründende Akt" (Id. 17).

Damit kommen wir zur näheren Erörterung der Lehre von der Wesensschau. Husserl spricht über dieses Thema an vielen Stellen seiner Werke, aber nirgends systematisch zusammenfassend. In den Logischen Untersuchungen ist der Akt der Ideation „die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis" (I, 101).[113]) Auch in den „Ideen" wird er als der „letztbegründende Akt" der Wesenswissenschaften dargestellt (Id. 17). Auch wird schon in den Prolegomena die Wesensanschauung mit der empirischen verglichen und gegen sie abgegrenzt.[114])

---

[113]) Besonders nach dem Wortlaut dieser Stelle könnte man die Wesenserschauung mit der scholastischen Abstraktion verwechseln. Sie heißt: „Die Fähigkeit, ideierend im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff schauend zu erfassen ..." Weiter unten: „ Die Vorstellungen haben ihre Inhalte, deren wir uns abstraktiv, in ideierender Abstraktion bemächtigen können". Wir werden nachher (S. 67ff.) Husserl gegen die scholastische Lehre abgrenzen. Husserl spricht auch von „generalisierender Abstraktion" (II, 183, 223).

[114]) „Die Wahrheit erfassen wir nicht wie einen empirischen Inhalt, der im Flusse psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total geänderten Sinn, in dem ein Allgemeines, eine Idee Erlebnis ist" (I, 128). Oder: „Feststellungen phänomenologischer Sachverhalte können ihre Erkenntnisgründe nie und nimmer in der psychologischen Erfahrung und speziell auch nicht in der inneren Wahrnehmung, im natürlichen Wort-

Es handelt sich in der Phänomenologie Husserls nicht um das psychologische Phänomen, sondern um reine Phänomene, nicht um Gegenstände psychischer Erlebnisse, sondern um die der Wesenserlebnisse, d. h. solcher Akte des Bewußtseins, in denen Wesen gegenständlich sind, welche Wesen „bergen". Man sollte deshalb der Verständlichkeit zuliebe nicht fortfahren, von Phänomenologie schlechthin zu sprechen, denn die „reine" und die psychologische Phänomenologie sind etwas total Verschiedenes.[115]) Die durch die descriptive Methode gegebene Verwandtschaft wird hierdurch nicht ausgeschlossen.[116]) In den „Ideen" heißt es dann: „Das unmittelbare »Sehen«, nicht bloß das sinnlich erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein, welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen" (Id. 36). Zu achten ist auf die Wendung: „Als originär gebendes Bewußtsein". In den Prolegomena geht Husserl nicht mehr vom Gegenstand aus, und der Gegensatz zwischen empirischer und

---

sinne haben, vielmehr nur in der ideierenden phänomenologischen Wesenserschauung" (II, 439).

[115]) Z. B. nennt Volkelt seine phänomenologische Psychologie der Zeit abgekürzt „Phänomenologie der Zeit", weil es für ihn so etwas wie ein eidetisches Schauen nicht gibt, also Phänomenologie nur „descriptive Psychologie" bedeuten kann. (Ph. u. Met. d. Zeit. 1925, S. 5).

[116]) Hier sind die Verbindungslinien zu Brentanos Schule zu suchen (vgl. oben S. 32, Anm. 43). Gewisse Ähnlichkeiten finden sich auch bei Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1894, 2. Halbbd., S. 1309 ff. Dilthey vertritt hier eine die einzelnen Geisteswissenschaften samt der Erkenntnistheorie begründende Disziplin, „in welcher die Hypothesen nicht dieselbe Rolle spielen, wie es in der jetzt herrschenden erklärenden Psychologie der Fall ist" (S. 1321). Er weist darauf hin, daß es sich bei seiner Description um einen Zusammenhang handele, der nicht „hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist" (S. 1322). Ferner: „Ihre Bedeutung in der Gliederung der Wissenschaften beruht ... darauf, daß jeder von ihr benutzte Zusammenhang durch innere Wahrnehmung eindeutig verifiziert werden kann, und daß jeder solche Zusammenhang als Glied des umfassenden aufgezeigt werden kann, der nicht erschlossen, sondern ursprünglich gegeben ist" (ebenda).

reiner Anschauung, als hier auf Existierendes, dort auf Wesenszusammenhänge gerichtet, tritt deutlich hervor. In den „Ideen" geht er auf die Aktseite über (um hier die Apodiktizität der Urteile zu begründen), und es verwischt sich dementsprechend der Unterschied zwischen sinnlicher und eidetischer Anschauung. Beide sind „gebende Akte". „So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesensanschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist" (Id. 10 f., vgl. 41, 43, 44). Sollte man aber das „wie" (dem folgenden Satz entsprechend) als „weil" deuten sollen, so ist einzuwenden: Das Wesen ist nichts wirklich Existierendes; denn in diesem Falle würde Husserl selbst durch Übergehen auf die Aktseite die Apodiktizität der Urteile nicht begründen; denn es käme ja durch die objektive Existenz ein rational unauflösbarer Faktor in den Erkenntnisgegenstand hinein. Folglich muß man sagen: Das Wesen ist, aber es ist weder etwas Metaphysisches, noch etwas Psychologisches, noch in den Sachen, sondern eben als Korrelat der Schau, als „intentionales Sein". Man muß aber gestehen, daß dieser Gegenstandsbegriff bereits der Merkmale entbehrt, die zum Sinn der Objektivität gehören. Die „radikale Gemeinsamkeit" der sinnlichen und der Wesensanschauung verwandelt sich also, sobald man die Objektivität im Auge behält, so sehr in eine radikale Verschiedenheit, — im ersten Falle wird ein Gegenstand angenommen, der das Subjekt „affiziert", im zweiten Falle wird der Gegenstand vom Subjekt „intendiert", — daß im Falle der Wesenserschauung eine Begründung aus der Gegenständlichkeit nicht stattfindet. Wir sehen also, daß die Wesensschau, sobald sie überhaupt eingeführt wird, als Erkenntnisweg untauglich erscheint. Wie sie als „Intuition" in ihren Funktionen infolgedessen versagen muß, haben wir unter III gezeigt.

2. Die Scholastik sagt: „Die Notwendigkeit, welche wir in unseren Erkenntnisobjekten erblicken, ist eine Notwendigkeit, welche zur Wesenheit gehört, und sie wird uns kund,

insofern die Wesenheit von der Existenz getrennt und für sich betrachtet wird".[117]) Diese Wesenserkenntnis scheint doch zunächst mit der Husserlschen übereinzukommen. Auch Husserl geht immer irgendwie von individueller Anschauung aus. „So erfassen wir die spezifische Einheit: „Röte" direkt ‚selbst' auf Grund einer singulären Anschauung von etwas Rotem. Wir blicken auf das Rotmoment hin, vollziehen aber einen eigenartigen Akt, dessen Intention auf die „Idee" auf das „Allgemeine" gerichtet ist. . . Auf diesen Akt zielt die traditionelle Rede von Abstraktion" (II, *223*; vgl. Id. 9; siehe oben S. 65 Anm. 113). Anderswo (Id. 12) heißt es, „daß keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein »entsprechendes« Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewußtseins". Da jenes Individuelle hiebei aber nicht als Wirklichkeit gesetzt wird, so kann man das reine Wesen „auch in bloßen Phantasiegegebenheiten" erschauen (Id. § 4 S. 12; vgl. 125). — Daraus folgt dann: „Reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen" (Id. 13). — Während „im allgemeinen" die originär gebende äußere Wahrnehmung den Vorzug gegenüber allen Arten von Vergegenwärtigungen erhält, gibt es doch Forschungen, die von diesem „Hilfsmittel originärer Gegebenheit" nur beschränkten Gebrauch machen können (Id. 130 f.), die also die Phantasie als ihr eigentliches Lebenselement bezeichnen müssen. Diese Phantasie ist natürlich nicht als eine „wilde" zu denken, sondern Husserl mahnt, „vordem aber sie auch zu befruchten durch möglichst reiche und gute Beobachtungen in der originären Anschauung" und empfiehlt als besonders nützlich das Studium der Geschichte und der Künste (Id. 132). An diesem Punkte wird jeder Scholastiker Husserl zustimmen. Hier in der Lehre von den „anschaulich erfüllten Bedeutungen" finden auch wir, neben der Opposition gegen den puren Empirismus, eine weitere höchst positive Kraft der Husserlschen Philosophie. Geyser schreibt in demselben Sinne: „Auf diesem Felde des stellvertretenden Bewußtseins ... sündigen wir Menschen leicht dadurch, daß wir unsere Behauptungen

[117]) Dies ist die Formulierung Liberatores a. a. O., S. 74.

und Schlüsse auf Begriffswörter gründen, von denen wir in der Tat kaum mehr wissen als das Wort selbst und höchstens noch eine sprachliche Umschreibung desselben. Und doch sollte jedem einleuchten und immer gegenwärtig sein, daß wir auch einen allgemeinen Begriff nur dann wahrhaft kennen, wenn wir ... uns auch seines Bedeutungsgehaltes, seines Sinnes bewußt sind. Das ist aber zuletzt nur dadurch möglich, daß wir diese Bedeutung schauen".[118]) So bezeichnet er auch die Methode, „in der die Begriffswörter ihren Sinn erhalten", als die „schon von Aristoteles betonte und in der neuesten Philosophie wieder zu Ehren gekommene Wesensschau".[119]) So wichtig diese Einsicht aber auch sein mag und so groß wir die Verdienste Husserls darum schätzen müssen, es ist hervorzuheben, daß diese Ansicht rein für sich betrachtet in jeder positiven Erkenntnislehre Platz hat. Jeder leugnet, es mit bloßen Fiktionen zu tun zu haben, Empiristen und Rationalisten, Realisten und Idealisten aller Schattierungen.[120]) Streit entsteht erst bei der Frage: Wie weit ist die Wesenserkenntnis von der Tatsachenerkenntnis abhängig? Sind die Tatsachen nur der Anlaß oder die Grundlage der Wesenserkenntnis? So sind z. B. die ἐπακτικοὶ λόγοι der Sokratischen Methode[121]) nur als zweckmäßig gewählte Beispiele und Analogien zu verstehen, die dem Philosophierenden zur Klarheit über die Allgemeinbegriffe verhelfen sollen.

---

[118]) Eidologie, S. 44 f.

[119]) Ebendort S. 46.

[120]) Wir führen nur eine Stelle aus Kant an, die noch in anderer Beziehung für einen Vergleich mit Husserl interessant sein dürfte. Er sagt: „daß man gar zu leicht ans Schließen gehe, ohne vorher durch Aufmerksamkeit (vgl. Husserl, II, 160 ff., 405 ff.; Id. 49, 189 ff.; Bolzano, I, 149) auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriff seine Bedeutung gegeben zu haben". Vorländer, Bd. V, 134. Oder von den allgemeinen Begriffen: „Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muß in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann ..." IV, 301.

[121]) Die Aristoteles an erster Stelle als Verdienst des Sokrates rühmt. Met. M. 4. 1078 b. 27.

Ziehen lehnt es darum ab, Sokrates als den Begründer der induktiven Methode zu bezeichnen.[122]) Dasselbe gilt von der δυναγωγή des Plato.[123]) Auch Geyser kommt deshalb zu dem Schluß: „So sind nach Plato unsere Begriffe nicht Abstraktionen aus den Wahrnehmungsgegebenheiten, sondern an diesen durch methodische Denkakte wiedererkannte, ursprüngliche Gegebenheiten unseres Geistes".[124]) Etwas Ähnliches wird man nun auch für Husserl annehmen müssen. In unverhüllter Anlehnung an Kant (im Anfang der Einleitung zur Kritik d .r. V.) gibt er zu, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, aber nicht aus ihr entspringe (I, 75). Er mahnt, eine psychologische Abhängigkeit doch nicht mit der logischen Begründung und Rechtfertigung zu verwechseln.[125]) Der Intuitionsgedanke tritt schon in den Prolegomena jeder Begründung der Logik durch Erfahrung schroff gegenüber: „Die intuitive Erfassung des Gesetzes mag psychologisch zwei Schritte verlangen: den Hinblick auf die Einzelheiten der Anschauung und die darauf bezogene gesetzliche Einsicht. Aber logisch ist nur eines da. Der Inhalt der Einsicht

---

[122]) Ziehen, a. a. O., S. 24. Mit der Ziehenschen Interpretation dürfte wohl Husserl nach seiner eigenen Sokrates-Darstellung („Kultur" S. 47 ff.) einverstanden sein. Er sagt dort: „was im Einzelfalle als das Wahre oder Echte selbst zur Erschauung kommt und als Norm der unklaren, bloßen Meinung, das bietet sich ohne weiteres als Exempel für ein Allgemeines dar. Es wird in der sich naturgemäß einstellenden reinen Wesensintuition, in der alles empirisch Zufällige den Charakter der freien Variabeln annimmt, als wesensmäßig Echtes überhaupt erschaut und in dieser reinen oder apriorischen Allgemeinheit als gültige Norm für alle erdenklichen Einzelfälle von solchen Wesen überhaupt" (S. 47).

[123]) Ebenda S. 27. Auch von Leibniz.

[124]) „Über Begriffe und Wesensschau". Phil. Jahrb. Bd. 39, S. 24.

[125]) Wie streng Husserl in diesem Punkte ist, sieht man daran, daß er z. B. noch folgenden Satz auf die psychologistische Seite stellt: „In der psychologischen Erfahrung abstrahieren wir die logischen Grundbegriffe und die mit ihnen gegebenen rein begrifflichen Verhältnisse. Was wir im einzelnen Fall vorfinden, erkennen wir mit einem Schlage als allgemeingültig, weil nur in den abstrahierten Inhalten gründend. So verschafft uns die Erfahrung ein unmittelbares Bewußtsein der Gesetzlichkeit unseres Geistes" (I, 74).

ist nicht Folgerung aus der Einzelheit" (I, 75). Husserl meint, sich deshalb nicht auf Erfahrung berufen zu dürfen, weil Erfahrung keine exakten Sätze liefert. Dies ist das Hauptargument gegen den Psychologismus in den Prolegomena (61, 62 f., 65, 71). Die logischen Sätze sind exakt, folglich können sie nicht aus der Erfahrung stammen. Parallel hierzu geht die Berufung darauf, daß wir die exakten Wahrheiten der logischen Sätze unmittelbar einsichtig erfassen; (ebenso offenbar auch das Ungenügen der Empirie. 63, 64, 65, 73, 85, 87).[126]) Man sieht hieran wieder, wie Husserl durch sein Erkenntnisideal an der richtigen Wertschätzung des Erfahrungselementes vorbeigetrieben wird. Grundsätzlich denselben Sinn hat alles, was aus Husserl ferner zur Abstraktionsfrage zu entnehmen wäre. Er wendet sich noch mehrmals gegen psychologistische Abstraktionstheorien (II, 120, 137 ff., 166 ff.). Gegenübergestellt wird die „eigentliche, also intuitive Abstraktion" (II, 121), „in der wir, statt bloß auf das individuell Anschauliche hinzublicken (es aufmerksam wahrzunehmen und dergl.), vielmehr ein Gedankliches, Bedeutungsmäßiges erfassen" (II, 164), „das eigenartige Bewußtsein, das die spezifische Einheit auf dem intuitiven Grunde direkt erfaßt" (II, 157). Mehrmals ist vom „neuen Aktcharakter" die Rede (z. B. II, 170, 182). In den „Ideen" wird die Ideation der Abstraktion gegenübergestellt (Id. 41).

3. Positiv bedeutet die Ideation die Schau auf die reduzierten Phänomene, oder, einfacher gesagt, einen Akt, dem es eigentümlich ist, sich auf Wesen (in dem oben erörterten Sinne) zu richten. Den Begriff der Abstraktion ersetzt bei Husserl der Begriff der ἐποχή, d. h. die Ausschaltung der ganzen natürlichen, realen Welt, aber nicht durch Abstraktion, sondern durch Schau. Der Begriff der ἐποχή ist so betrachtet nur eine nähere Erläuterung zu dem der Ideation.

[126]) Auch folgende und ähnliche Bemerkungen gehören hierher: „Jede Interpretation, die ihnen (scil. den logischen Gesetzen) empirische Unbestimmtheiten unterlegen, ihre Geltung von vagen „Umständen" abhängig machen wollte, würde ihren wahren Sinn von Grund auf ändern. Sie sind offenbar echte Gesetze und nicht bloß empirische, d. h. ungefähre Regeln". I, 62. Vgl. I, 70.

Denn die Wesensschau wird nur auf dem Wege der phänomenologischen Reduktion möglich. Hierbei müssen wir zunächst einmal stehen bleiben. Das Wesentliche an diesem Lehrstück, das in den „Ideen" (§ 31 f.) ausgebildet ist, scheint uns die Absolutheit des reinen Bewußtseins zu sein.[127]) Zunächst unterscheidet Husserl eidetische Reduktion und transcendentale Reduktion. Die erste meint Zurückführung „vom psychologischen Phänomen zum reinen Wesen", die zweite reinigt die „psychologischen Phänomene von dem, was ihnen Realität und damit Einordnung in die reale ‚Welt' verleiht. Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transcendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein ..." (Id. 4). Aber die zweite ist offenbar die Grundlage der ersten, da sie uns eben „das »reine« Bewußtsein und in weiterer Folge die ganze phänomenologische Region zugänglich macht" (Id. 59). Gerade weil bisher die „eidetischen Wissenschaften . . . zu keiner, oder zu keiner reinen und einwandfreien Begründung gekommen" sind (Id. 115), verfallen sie selbst der transcendentalen Reduktion. — Zunächst wird sowohl die Welt als Tatsache (Id. 56), wie die Welt als Eidos (Id. 58, 111 ff., 114) „eingeklammert", d. h. keinen der in die entsprechenden Wissenschaften „hineingehörigen Sätze, und seien sie von vollkommener Evidenz, mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keiner gibt mir eine Grundlage — wohlgemerkt, solange er verstanden ist, so wie er in diesen Wissenschaften gilt . . ." (Id. 57). Als Rest bleibt das transcendentale, „reine" Bewußtsein zurück, „reine Erlebnisse", „reines Bewußtsein" mit seinen reinen „Bewußtseinskorrelaten" (Id. 58, 109). Den Methoden der „natürlichen Einstellung" steht demnach die Methode der Reflexion gegenüber, die sich auf die Erlebnisse selbst bezieht.[128]) In der Reflexion

---

[127]) Das „Wesen des Bewußtseins" hat Husserl selbst als das Thema der Untersuchungen über die Reduktion bezeichnet (Id. 60 f.).

[128]) Diesen Unterschied der Wesenserkenntnis hat Husserl nicht zuerst aufgestellt. Schon die Scholastik unterscheidet bekanntlich ein universale directum und ein universale reflexum. Liberatore gibt folgende Darstellung (a. a. O., S. 45): „Nachdem aber der Verstand das Objekt durch einen direkten und spontanen Akt erfaßt

wird „der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalien) evident faßbar und analysierbar" (Id. 147). Es handelt sich hierbei nicht um eine psychologische Reflexion, die ja wieder nur auf „Faktizitäten des Bewußtseins" gehen würde (Id. 95, 280). Das in dieser Reflexion auf das reine Bewußtsein Erschaute wird in „getreu begriffliche Ausdrücke" gefaßt (Id. 123, 124 f.). Diese Reflexion auf die reinen Erlebnisse selbst, auf den immanenten Wesensgehalt des Allgemeinbewußtseins, „mit dem die gewünschte Klärung (scil. der Allgemeinheitserkenntnis) ohne weiteres zu leisten ist (II, 121, Vgl. II, 190) ist das „Neue", das Husserl in die Abstraktionslehre einführt. Also alle transzendenten Regionen und Disziplinen werden „in Klammer gesetzt", bilden keine Prämissen für die reine Phänomenologie, die sich nur an die immanente Erlebnisregion binden will. Denn hier findet Husserl, dem Cartesius vergleichbar, den absoluten Anfangspunkt, die Angeln der Erkenntnis, und weil also hier die Möglichkeit, absolut anzufangen, gegeben ist, so liegt hier auch die Quelle aller wahren Philosophie.[129]) Hier herrscht absolute Notwendigkeit und Zweifellosigkeit im Gegensatz zur Transzendenz. „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben" (Id. 93). Die idealistischen Konsequenzen werden sofort klar ausgesprochen: „So kehrt sich der gemeine Sinn der Seinsrede um. Das Sein, das

---

hat, kann er durch Bestimmung des freien Willens mit der Betrachtung über denselben Akt zurückkehren ... Und weil der Verstand bei dem Wiederdenken seiner vorausgehenden Wahrnehmung sowohl auf die subjektive Wesenheit derselben als auch auf die objektive Darstellung des in ihr enthaltenen Gegenstandes seinen Blick heften kann, so wird die Reflexion in die psychologische und die ontologische eingeteilt: Unter der Ersten versteht man die Rückkehr des Geistes zu seinem Akt, insofern er Modifikation des Subjektes ist; unter der Zweiten die Rückkehr des Geistes zu seinem Akt, insofern dieser Vorstellung des Objektes ist". Wir kommen später darauf zurück. unten S. 86.

[129]) Vergl. „Philosophie" S. 340.

für uns das Erste ist, ist an sich das Zweite, d. h. es ist, was es ist, nur in »Beziehung« zum Ersten (Id. 93).[130])

Es lassen sich hier nun doch einige Bedenken nicht unterdrücken. 1. Die Deskription der Akte ist etwas anderes als die ihrer Gegenstände; deshalb können wir nicht verstehen, wie die reine Phänomenologie irgendwelche Wesenserkenntnisse begründen soll, (statt nur Akterkenntnisse). 2. Als Rest der Reduktion bleibt nichts zurück, was an sich notwendig zurückbleiben muß, sondern was Husserl absichtlich zurückläßt. Er betont mehrmals, daß er die „vollkommene Freiheit“ [131]) habe, versuchsweise alles zu bezweifeln, „wir mögen noch so fest davon überzeugt, ja seiner in adäquater Evidenz versichert sein“ (Id. 54, 56). Viel wichtiger wäre es gewesen, sich darüber zu rechtfertigen, daß er diesen „Versuch“ an gewissen Gegenständen nicht übt. „Die Behauptung der Zweifelhaftigkeit eines gewissen Urteils ist selbst ein Urteil und bedarf daher wie jedes Urteil der zureichenden Begründung, daß sie wahr und gewiß sei“.[132]) Wieso bleibt das „cogito“ übrig? Vielleicht meint Husserl, es sei unmöglich, das Ich auch nur versuchsweise zu bezweifeln. Aber das widerspricht seinen eben hervorgehobenen Worten. Ferner wüßte man von der Absolutheit des Ich doch auch nur durch Evidenz. Husserl sagt ausdrücklich, er wolle: „nichts in Anspruch nehmen, als was wir im Bewußtsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können“ (Id. 113). Oder kennt Husserl doch noch etwas Evidenzbegründendes, vielleicht sogar etwas Außervernünftiges? Er spricht gelegentlich von einer „Absicht“, die ihn bei den Reduktionen leitet,[133]) während

---

[130]) Id. 93. Wenn man sich noch einmal an den oben S. 11 f. in Vergleich gezogenen Begriff der „ersten“ Philosophie erinnert, wird der Unterschied handgreiflich.

[131]) Ebenso auch Descartes: „Mens, quae propria libertate utens supponit, ea omnia non existere, de quorum existentia vel minimum potest dubitare, animadvertit, fieri non posse, quin ipsa interim existat“. Synopsis Med. III.

[132]) Geyser, Auf dem Kampffeld usw. S. 199.

[133]) „Nun ist es aber gerade unsere Absicht, die Phänomenologie selbst als eidetische Wissenschaft, als Wesenslehre des transcen-

man doch denken sollte, daß er sine ira et studio das schlicht Geschaute beschreibt. Aus dem Rahmen der immanenten Kritik heraustretend, ist zu erinnern, daß das „Ich" in der Geschichte der Philosophie und früher von Husserl selbst (vgl. oben S. 43) tatsächlich bezweifelt worden ist. 3. Daß sich auf dem Wege der Reflexion adäquate Erkenntnisse erzielen lassen, ist nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. Ebenso wie die psychologische Reflexion nach Meinung der Psychologen das Erlebnis nicht wie es an sich ist, sondern reflektiert gibt, so verhält es sich, behaupten wir, auch mit der transcendentalen Reflexion. Sobald man über das Erlebnis reflektiert, macht man es zum Gegen-stand, treibt es gewissermaßen in die Transzendenz hinaus.[134]) 4. Was die darstellungsmethodologische Bemerkung betrifft, so ließe sich sagen: Getreuer Ausdruck soll den klaren Gegebenheiten entsprechen. Aber Husserls Darstellungen können kaum als besonders klar und eindeutig gelten, das werden alle zugeben müssen, die sich näher mit ihm beschäftigt haben. Locke sagt: „What is obscurely said ... creates a prejudice in the hearer, as if he had spoke knew not, what he said, or was afraid, to have it understood".[135])

4. Zum Abstraktionsbegriff zurückkehrend finden wir somit, daß bei Husserl „unser Absehen von der ganzen Welt ... etwas total Anderes ist, als eine bloße Abstraktion von Komponenten umfassender Zusammenhänge, sei es notwendiger oder faktischer. Wenn Bewußtseinserlebnisse in der Art nicht denkbar wären ohne Verflechtung mit Natur, wie Farben nicht denkbar sind ohne Ausdehnung, dann könnten wir Bewußtsein nicht als eine absolut eigene Region für sich ansehen in dem Sinne, wie wir es tun müssen. Man muß aber einsehen, daß durch solche »Abstraktion« aus der Natur nur Natürliches

---

dental gereinigten Bewußtseins zu begründen. Tun wir das, so umspannt sie als ihr eigen usw." (Id. 113 f. Vgl. die Darstellung S. 158).

[134]) Husserl findet auch selbst, daß sich uns mit dem reinen Ich „eine eigenartige ... Transcendenz, eine Transcendenz in der Immanenz" darbiete. Id. 110.

[135]) The philosophical works, ed. by J. A. St. John, London 1905. Bd. II, S. 499.

gewonnen wird, nie aber das transcendental reine Bewußtsein" (Id. 95). Wir finden also, daß Husserls Wahrheitsfindung, weil Notwendigkeitsfindung, in den Regionen des transcendentalen Bewußtseins vor sich geht, losgelöst vom Boden der Sachlichkeit und Erfahrung. Sein Abstraktionsbegriff ist vom scholastischen weit entfernt. Dieser wendet sich gleichermaßen gegen jede Form des Intellektualismus, nämlich den Idealismus, den Ontologismus und die Lehre von den eingeborenen Ideen, wie andererseits gegen Sensualismus, Empirismus oder Positivismus. Denn jede dieser beiderlei Lehren erklärt den Intellekt zu einer Hälfte für unabhängig, wo er abhängig ist. „Doctrina aristotelico-scholastica ad idearum originem explicandam duplicem statuit causam; supersensilem alteram (intellectum agentem), alteram sensilem (phantasma)".[136]) Sollte Husserl gegen diese Aufstellung einwenden, daß sie psychologistisch sei, — insofern sie sich auf die Entstehung, nicht die Möglichkeit der Urteile beziehe (I, 86), — [137]) so ist zu sagen, daß es eben die radikale Loslösung der Logik von der Psychologie ist, die wir für ungerechtfertigt halten. Um den hier drohenden Zirkel aufzulösen, haben wir mit Absicht schon zu Anfang dieser Arbeit Einwände gegen Husserls logistische Grundtendenz erhoben. Die Wesensschautheorie Husserls im besonderen leidet offenbar an der Voraussetzung, daß die eigentliche Erkenntnis sich auf existenzfreie Wesen richte, nicht auf Dinge. So hat Volkelt durchaus recht, wenn er findet, daß die Husserlsche Ausschaltungsmethode gerade das übrig lasse, was zweifelhaft sei, nämlich das Wesensbewußtsein.[138]) Schon in der Einleitung zu den Prolegomena spricht Husserl vom „Reich der Wahrheit", nach dem sich unsere Forschungen richten müßten, indem „Einheit und Gesetzlichkeit" herrsche usw. Aber dies Reich wollen wir ja eben erst suchen! Wir können nirgends ein „Wesen" entdecken, sondern nur Sachen. Je weniger darum dies Wesen wirklich

---

[136]) Gredt, a. a. O. I, 455. Von mir gesperrt.

[137]) Vgl. Kant, Proleg. § 21 a.

[138]) Joh. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, München 1918. S. 33.

existiert, desto nutzloser finden wir die Beschäftigung damit.[139]) Phantasiebilder erscheinen uns nur insofern für die Wahrheitsfindung von Bedeutung zu sein, als sie sich auf wirkliche Verhältnisse beziehen.[140]) Eine Notwendigkeit, von der man nicht

---

[139]) Wir finden deshalb eine Bemerkung, die die Scholastiker gemacht haben, wichtig, daß nämlich Erkenntnis sowohl der Sinne als des Intellekts vom Allgemeinen zum weniger Allgemeinen voranschreitet. Liberatore, a. a. O. 221 f. Der hl. Thomas sagt: „Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medium inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa; per quam distincte et determinante r e s noscuntur. S. th. I. qu. 85, a. 3.

[140]) Nach H u s s e r l s Standpunkt ist aus den Darbietungen „der Kunst und insbesondere der Dichtung" in noch reicherem Maße Nutzen zu ziehen als aus der Geschichte und zwar, weil sie „hinsichtlich der Originalität der Neugestaltungen, der Fülle der Einzelzüge, der Lückenlosigkeit der Motivation über die Leistungen unserer eigenen Phantasie hoch emporragen und zudem ... sich ... mit besonderer Leichtigkeit in vollkommen klare Phantasien umsetzen". Id. 132. Es ist nicht dieses Ortes zu entscheiden, ob diese „vollkommen klaren Phantasien" nicht dem ästhetischen Intuitionsbegriff B e r g s o n s nahekommen; ein tiefer Unterschied liegt wohl darin, daß Bergson sich die Erfassung mehr voluntaristisch (ein „sehender Wille"), Husserl dagegen rein intellektualistisch vorstellt. Gegen beide scheint doch die Erwägung am Platze, daß die Auffassung der Kunst als einer sachlich (objektiv) unabhängigen Leistung des menschlichen Geistes jede wissenschaftliche Ästhetik von vornherein vereitelt. Man kann folglich nicht auf „reine" Phantasien zurückgehen, um sachleere Begriffe zu erfüllen, sondern auf diesem Wege kommt man vom Regen in die Traufe. Daß Kunst in purer Erfindung nicht bestehen kann (ausgenommen falsche Kunst, wie denn E. Wallace für nötig hält vor seine Romane die Worte zu setzen: „All characters represented in this book are purely imaginary"), bezeigt deutlich genug ihre Geschichte. In der ersten deutschen Poetik, die wir haben, setzt der doch gewiß des Naturalismus unverdächtige O p i t z auseinander, daß „nichts närrischer" sei, als zu meinen, „die Poeterey bestehe bloß in ihr selber; die doch alle Künste und Wissenschaften in sich hält." Apuleius nenne „den Homerus einen viel Wissenden und aller Dinge erfahrenen Menschen" usw. (Buch v. d. deutschen Poeterey, 3. Kap.). P i a t meint, es gehe aus der Analyse von Kunstwerken hervor, daß sich der künstlerische Genius der Erfahrung bediene und nicht ganz frei sei. L. c. 153 f.

auf Tatsächlichkeiten schließen kann, kommt uns dementsprechend relativ bedeutungslos vor; auch bei anderen Menschen können wir das „theoretische Interesse", das Husserl für diese Sphäre in Anspruch nimmt, nicht vorfinden, sondern überall scheint eher das klare Wort Bakons das richtige getroffen zu haben, der sagt: „Da wir keine Sektenstifter sein wollen, so wollen wir nur aus Werken und Erfahrungen Ursachen und Grundsätze, aus Ursachen und Grundsätzen sodann neue Werke und Erfahrungen herausziehen; denn wir sind Ausleger der Natur, nicht ihre Gesetzgeber".[141])

Zusammenfassung.

Der Punkt, in dem wir uns, unseren Darlegungen entsprechend, von Husserl glauben trennen zu müssen, ist sein vorweggenommener Begriff des Wesens, das man im reinen Bewußtsein soll schauen können. Wir haben gesehen, daß diese ungerechtfertigte Vorwegnahme bestimmt war, durch die intellektualistische Bemühung um Apodiktizität unserer Erkenntnisse. Man sieht einerseits, wie dies Motiv, sobald es sich auch auf die synthetischen Urteile bezieht, — und dies ist die Hauptfrage, — auf Wege führt, die an der Wahrheit vobeizielen. Umgekehrt wird man zu der revidierenden Frage gedrängt: Da es Husserl nicht gelingen will, auf diesem Notwendigkeit heischenden Wege irgendeine Wahrheit zu begründen, so hängen die von uns angedeuteten Schwierigkeiten vielleicht mit eben dieser Forderung zusammen? Läßt sich dieses Erkenntnisideal vielleicht wesensmäßig nur in der rein analytischen Sphäre erreichen? Denn wie soll ich etwas mit absoluter Notwendigkeit erkennen können, was ich nicht buchstäblich produziert hätte, d. h. was nicht nach meinen, sondern eigenen,

---

Ähnlich wie Husserl, aber umgekehrt, um zu psychologisch erfaßbaren Tatsachen zu gelangen, empfiehlt Dilthey: „man lasse die hauptsächlichsten Erscheinungen desselben (nämlich des Seelenlebens) mit allen Hilfsmitteln künstlerischer Vergegenwärtigung so deutlich als möglich sehen" (In der oben zitierten Abhandl. S. 1327. Vgl. oben S. 66, Anm. 116).

[141]) Herder, Metakritik, Werke Ausg. Düntzer Bd. 18, S. 191.

von mir unabhängigen Gesetzen wäre?[142]) So wäre das Ideal der Erkenntnis „eigentlich" nur in Gott realisiert. Wie dieser Gedanke sich auch bei Husserl findet (II, 168), während er gleich darauf in seiner doch für Menschen geschriebenen Erkenntnislehre dieselben Forderungen aufstellt,[143]) so ist bei Husserl Falsches und Richtiges vermischt. Er tritt öfters für Ziele ein, die er der ganzen Richtung seiner Bücher nach niemals vertreten kann. So ist es mit Husserls Eintreten für die Rechte der Psychologie innerhalb der Logik in den Prolegomena, wovon, wenn man näher zusieht, auch nichts übrig bleibt. So ist es mit der Objektivität der Wahrheit, die Husserl, um sie zu begründen, zerstört. So ist es mit der objektiven Evidenz, die sich in eine Intuition verwandelt. So ist es mit dem Wesen, das seine ontologische Bedeutung verliert. So ist es schließlich mit der Abstraktion des Wesens aus dem individuellen Sachverhalt, die zu einer Wesensschau, letzten Endes zur transzendentalen Bewußtseinsschau wird. So ist es auch mit Husserls Idealismus, und hier wollen wir noch einen Augenblick verweilen. Husserl schaltet die hierher gehörigen Fragen zwar aus seinen Untersuchungen aus; er hält dies für eine metaphysische Angelegenheit; er will in der Erkenntnislehre nur untersuchen, „ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich realen Gegenständen möglich ist ..., und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäß sein müßte" (II, 20). Aber hier, das

---

[142]) Geyser sagt zusammenfassend: „Der Idealismus ist die folgerichtige Konsequenz des zu Ende gedachten Rationalismus oder Panlogismus, der Realismus aber ist die logisch notwendige Denkform eines die Kontingenz der Welt anerkennenden Intellektualismus. Die Konsequenzen dieses Urgegensatzes erstrecken sich bis in die letzten logischen Bestimmungen hinein". Auf d. Kampff. d. L. S. 280.

[143]) Man vergleiche dagegen Thomas v. Aq. an der Stelle, wo er auch von der Vollkommenheit des göttlichen Intellektes spricht, aber nur um die Unvollkommenheit unserer Erkenntnisweise deutlich ins Licht zu stellen. „Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecto totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei (per intellectum simplicis quidditatis) cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando". S. theol. 1 qu.. 85 a. 3. c.

erkennt man leicht, ist wieder die Voraussetzung gemacht, daß es eben möglich ist, jene „Wissensmöglichkeit" in rein transzendentaler Methode zu erklären, und dies können wir nach dem Vorangegangenen nicht zugeben. Jeder reine, erkenntnistheoretische Idealismus führt schließlich zur Annahme der Subjektivität der Wahrheit, woraus nur Verwirrung und Irrtum entstehen können. Das hindert nicht zuzugestehen, daß, wie die Idealisten sagen, ihre Theorie „die einzige Möglichkeit einer mit sich einstimmigen Erkenntnistheorie darstellt" (II, 107). Die Möglichkeit apodiktischer Erkenntnisse, die absolute Notwendigkeit mit sich führen sollen, läßt sich nämlich in der Tat nur auf idealistische Weise erklären. Aber wir leugnen abermals, daß es solche Erkenntnisse in der synthetischen Sphäre gebe und geben könne. Also wird man den Idealismus einschränken müssen, wenn er mehr als eine Theorie bedeuten soll.[144]) Übrigens finden sich bei Husserl Einschränkungen, aber in anderem Sinne. So heißt es: „Natürlich meint hier die Rede von Idealismus keine metaphysische Doktrin, sondern die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet" (II, 108). Einmal kann man das Ideal als Bedingung usw. durchaus anerkennen, ohne zugleich die Psychologie aus der Logik vollständig zu vertreiben, wie Husserl tut. Daran sieht man zweitens, daß Husserl eben doch zuletzt eine metaphysische Frage entscheidet: daß nämlich die Wahrheit in reiner Wesenheit sei, nicht irgendwie existierend, darum auch nicht psychologisch erreichbar. Wir sind beim Begriff des Wesens auf diese metaphysische Grundlage eingegangen. Man muß sich doch klar machen, daß, wenn Husserl dem Wesen die Existenz abspricht, oder sich in der phänomenologischen ἐποχή aller Wirklichkeitssetzung enthält, er darum nicht weniger Metaphysik treibt, weil etwa die Metaphysik nur die Wissenschaften be-

[144]) Liberatore (a. a. O. S. 131 f.) sagt, man müsse sich hüten, „aus Vorliebe zu einem System die Natur des Menschen zu zerstören; was dadurch geschieht, daß man in dem Streben, eine einfache Theorie zu finden, einen oder den anderen Teil, woraus unsere zusammengesetzte Natur besteht, verkennt".

treffe, „die es mit der realen Wirklichkeit zu tun haben“ (I 11). Ob man lehrt: Die Wahrheit hänge mit den wirklichen Tatsachen unlösbar zusammen, oder sie hänge nicht zusammen, beide Male wird zugleich über die Tatsächlichkeit etwas ausgesagt, und auf dieser Grundlage im ersten Falle eine teilweise realistische und im anderen Falle eine rein idealistische Logik aufgerichtet. Daß Husserl bei der Darstellung der ἐποχή mehrfach darauf hinweist, daß er die natürliche Welt nicht negieren oder bezweifeln, sondern eben nur „einklammern“ wolle (Id. 56), kann uns solange nicht beruhigen als er diese natürliche Welt zur Erkenntnisbegründung nicht heranzieht. Natürlich steht auch hier wieder die Forderung der apodiktischen Urteile im Hintergrund. Er will nicht die reale Wirklichkeit umdeuten oder leugnen; „sondern eine widersinnige Deutung derselben, die also ihrem eigenen einsichtig geklärten Sinne widerspricht“, soll beseitigt werden (Id. 107). Diese widersinnige Deutung ist die, daß die Welt selbst, obwohl sie doch Außenwelt ist, einen absoluten „Ursprung“ der Erkenntnis darstellen könnte, der sich doch nur im reinen Bewußtsein denken läßt. Aber jenes Absolutum, wie es sich Husserl denkt, gibt es weder in der Außenwelt noch aber im psychologischen oder reinen Bewußtsein, als welche beide von der Welt abhängen.

Danach läßt sich wohl abschließend sagen, daß, vorausgesetzt, die Grundgedanken Husserls sind von uns richtig analysiert worden, eine erstmalige und endgültige Fundierung der Philosophie als Wissenschaft hier noch nicht verwirklicht zu sein scheint. Wenn man mithin den Zustand der bisherigen Philosophie (über den wir demnach nicht hinausgekommen sind) beklagt, wogegen wir oben Einspruch erhoben haben (S. 23). so wäre es folgerichtig, jetzt auf Husserls Philosophie sein eignes Wort anzuwenden: „Sie verfügt nicht bloß über ein unvollständiges und nur im Einzelnen unvollkommenes Lehrsystem, sondern schlechthin über keines. Alles und jedes ist hier strittig, jede Stellungnahme ist Sache der individuellen Überzeugung, der Schulauffassung, des »Standpunktes«“ (Philos. 291). Wir sind aber der Meinung, daß schon die Diskussion über das von Husserl intendierte Ziel von großer Wichtig-

keit ist. Da es ferner in der Natur unserer Aufgaben lag, alle Gedankenschritte Husserls an diesem Ziel zu messen, trat die bleibende Bedeutung seiner Gedanken, sofern sie für sich betrachtet werden, fast unbillig in den Hintergrund; so der positive Sinn des Ideals philosophischer Wissenschaftlichkeit, das Husserl so glänzend aufstellt und mit solcher Gründlichkeit vertritt, dann die Sonderung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode, die Bedeutung der „originären Gegebenheit", schließlich die große Absicht, einer die Totalität der Welt umfassenden, systematischen Wesensphänomenologie, Gedanken, die weithin anregend gewirkt haben und wirken werden .

B.

Historischer Teil.

Vorbemerkung.

Im Vorangehenden haben wir uns bemüht, Husserl ohne Rücksicht auf geschichtliche Zusammenhänge und Vorurteile zu betrachten. Dabei haben sich nun gewisse Grundlinien ganz von selbst zu einem auch historisch nicht indifferenten Bilde zusammengefügt. Diese Linien wollen die folgenden Skizzen der Vollständigkeit halber kurz hervorheben.

Auf der einen Seite sehen wir Annäherungen an aristotelisch-scholastisches Lehrgut (diese Beziehungen werden wir im 1. Abschnitt aufnehmen), andrerseits zeigt die transcendentale Methode einen deutlichen Einfluß Kants (2. Abschn.). Der Begriff der „Wahrheit an sich" wies auf Bolzano hin (3. Abschn.). Der gelegentlich schon erwähnte Brentano,[145]) so wichtig er im besonderen für Husserl sein mag, schien uns von den Grundlagen mehr abzuführen und ist deshalb nicht mehr besonders berücksichtigt worden. Zu Einzelheiten würde auch ein Eingehen auf Leibniz verleitet haben, dessen schroffe Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten bei Husserl wiederkehrt (I, 136, 188). Die Idee der Universalmathematik hat vor Leibniz Descartes bearbeitet; auch ein Vergleich Husserls mit diesem großen französischen Rationalisten wäre in vieler Hinsicht lohnend; aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit würde eine solche Untersuchung zu weitläufig sein. Neben Bolzanos Bestrebungen auf dem Gebiet der reinen Logik treten auch zurück F. A. Lange (I, 224), Herbart und Lotze (I, 215 f.). Über die Beziehungen aller dieser hier nur erwähnten Philosophen zu Husserl findet man schon vieles in den

[145]) Vgl. oben S. 22, Anm. 23, 24. S. 32, Anm. 43. S. 51, Anm. 85.

modernen Textausgaben und der entsprechenden Literatur. Dagegen erschien uns ein Vergleich Husserls mit Bergsons Intuitionsphilosophie insofern dienlich, als er grundlegende Unterschiede hervorhebt (4. Abschn.).

Erster Abschnitt.

Die scholastische Lehre von der Erkenntnis der Prinzipien.

Husserls Begriff der Wesensschau scheint auf Aristoteles zurückzudeuten; die kantische Kritik scheint hier überwunden und die Erkenntnis der Wesenheit der Dinge wieder zur Geltung gebracht zu sein. Demgegenüber ist in der vorliegenden Arbeit die kritische Grundeinstellung Husserls hervorgetreten. Gegen die aristotelische Prinzipienbegründung (denn in diesem Kapitel wird die Lehre von der Wesenserkenntnis für die Erkenntnislehre akut) durch Induktion hat sich Husserls Wesensintuition oben schon abgehoben (S. 46). In der entsprechenden Lehre des hl. Thomas, die jetzt noch zum Vergleich herangezogen werden soll, wird derselbe Unterschied deutlich werden. Nach Thomas wird die Wesenheit abstrahiert, darauf entspringt die Erkenntnis der Prinzipien durch Reflexion auf die Ideen. Husserl dagegen schaltet die Abstraktion aus und schaut die Wesenheit. Zwar schaut auch er die Wesenheit in der Reflexion auf die Ideen; aber εἶδος und Wesen ist bei ihm dasselbe, d. h. die Idee ist nicht Mittel, wodurch ein transcendenter Gegenstand erkannt wird, sondern selbst apriorischer Gegenstand der Erkenntnis.

Thomas lehrt, daß der Intellekt die materiellen Dinge durch Abstraktion von den Phantasmen erkenne.[146]) Zuerst wird also sinnlich die Sache wahrgenommen, dann bemächtigt sich der Intellekt des Phantasma und abstrahiert aus ihm die forma rei, welche erst in zweiter Hinsicht, reflektiv, Gegen-

[146]) S. th. 1. qu. 85. a. 5.

stand der Erkenntnis wird;[147]) zunächst ist die species das Mittel, wodurch erkannt wird.[148]) Die prima intentio richtet sich also auf die Sache selbst, die secunda intentio meint das Universale.[149]) Die sich auf das Universale richtende Kraft, welcher die Leistung der Abstraktion zugeschrieben wird, ist der intellectus agens. Denn die sinnlichen Erkenntniskräfte erkennen nur das Partikuläre.[150]) Dieses psychologische Datum wird metaphysisch begründet: Die Materie, das Objekt der Sinne, ist Prinzip der Individuation.[151]) Ebenso stützt sich die Hypothese des abstrahierenden intellectus agens auf die Lehre der aristotelischen Metaphysik vom Verhältnis der Universalien zu den Dingen.[152]) Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich die Annahme der Abstraktionskraft nicht nur durch die Einführung subsistierender Ideen erübrigt (vgl. Anm. 152), sondern auch dadurch, daß man die Idee zum Gegenstand der Erkenntnis macht; denn ein solcher Erkenntnisgegenstand bedarf nicht zu seiner Vermittlung der Phantasmen, sondern wird direkt erfaßt, sowie die Scholastiker die Idee in der intentio secunda direkt erfassen. Dies ist insofern Husserls Standpunkt, als bei ihm der (reine) Akt die Wesenheit konstituiert. Thomas sagt dagegen ausdrücklich, „quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id, quo intelligit intellectus.[153]) Um die Falschheit der gegenteiligen Auffassung darzu-

---

[147]) .... species intellecta secundario est id, quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo. S. th. 1. qu. 85. a. 2. c.

[148]) 1. qu. 85. a. 2.

[149]) S. tot. Logicae Arist. tr. 1. c. 1.

[150]) ... omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. I, qu. 85. a. 1. c.

[151]) Ebenda.

[152]) Non esset necesse ponere intellectum agentem si universalia, quae sunt intelligibilia per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit, ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu: necesse habuit ponere aliquam vitutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens. Qu. de spirituali creatura, a. 9. c. S. theol. 1. 79. a. 3. Bei Liberatore a. a. O. 169.

[153]) S. th. 1. qu. 85. a. 2.

tun, führt er zuerst an, daß, wenn die Ideen die einzigen Erkenntnisgegenstände wären, die Wissenschaften nicht von Dingen handeln müßten, welche außerhalb der Seele sind, sondern bloß von Ideen: „sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu".[154]) (Vgl. Begriff und Stellung der eidetischen Wissenschaft bei Husserl, die nicht von Dingen handelt und die „eigentliche" Wissenschaft ist.)

Von dieser Wesenserkenntnis, die also für Thomas nur durch Vermittlung der Sinne zustande kommt, ist die Erkenntnis der Prinzipien abhängig. Der heilige Lehrer setzt auseinander, daß der menschliche Intellekt, unfähig, beim ersten Erfassen die vollkommene Erkenntnis der Sache zu gewinnen, allmählich von der Erfassung der Wesenheit zu Urteilen, von da zu Schlüssen fortschreitet.[155]) Die ersten Urteile, die der Mensch nach der Wahrnehmung der Wesenheit fällt, heißen prima principia.[156]) In diesen Sätzen besteht nämlich zwischen Subjekt und Prädikat ein analytisches Verhältnis, auf Grund dessen sie unmittelbar mit der Wesenheit gegeben sind und allen einleuchten.[157]) Da, wie schon bemerkt, nur in der intentio secunda die Idee Gegenstand der Erkenntnis wird, gelangt man also zu den Prinzipien durch Reflexion, und zwar durch die ontologische Reflexion, die auf den Akt reflektiert, insofern er Vorstellung des Objektes ist. Bei Husserl liegt zwar unverkennbar ein ähnlicher Gedankengang vor; das Absolute wird nicht draußen gefunden, sondern als „immanente Gegebenheit"

---

[154]) Ibidem.

[155]) Ib. a. 5. c.

[156]) Liberatore, S. 228.

[157]) Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut „homo est animal" nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto, quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. S. th. 1. qu. 2. a. 1. Oder: Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes sed solum per hoc, quod eorum termini innotescunt. In lib. IV. Met. lect. 6.

(Id. § 44). Was aber der Scholastiker zum Gegenstand der Idee macht, das ist bei Husserl mit der Idee eins. Er reflektiert darum auf die Idee und erkennt das Wesen in der Idee, gleich als ob die Idee selbst etwas Absolutes, Wahrheitsetzendes wäre. Dagegen lehrt die Scholastik, daß die Idee nur das Mittel ist, wodurch wir die uns transzendenten Gegenstände erkennen. Apriorisch (subjektiv) ist an dieser Idee nur der status universalitatis (darin hat Husserl recht), aber die quidditas, die durch die Idee erkannt wird, ist draußen (dies ist bei Husserl verloren). Das oberste Prinzip wird durch Reflexion über die oberste Idee gewonnen. Die oberste Idee ist die Idee des Seins.[158]) Aus der Reflexion über das Sein ergibt sich unmittelbar der Satz: Impossibile est esse et non esse simul, welchen Thomas das principium firmissimum nennt, und auf den er alle übrigen Prinzipien zurückführt.[159]) Der Ausdruck „habitus naturalis" oder „habitus principiorum", der Zusatz „naturalis" und „naturaliter" bei cognitio und cognoscere oder ähnliche Ausdrücke bedeuten danach nicht etwa, daß jene ersten Wahrheiten angeboren sind und im Bewußtsein selbst vorgefunden werden; dem widerspricht nicht nur die eben dargelegte Lehre, sondern auch ausdrückliche Äußerungen des hl. Thomas.[160]) Hier kann über die Meinung des heiligen Lehrers kein Zweifel sein.

---

[158]) Ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter. S. th. I. 2. qu. 94. a. 2. Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; unde oportet, quod omnes alias conceptiones intellectus accipiat ex additione ad ens. De verit. qu. 1. a. 1.

[159]) De ver. qu. 11. a. 1. c. S. th. I, 2. qu. 94. a. 2. — Liberatore a. a. O. S. 229 f. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Mainz 1865. II, S. 487. Aristoteles, Met. 4, 3.

[160]) Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectivae convenit homini, quod statim cognito, quod est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte, et simile in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. S. th. 1. 2. qu. 51. a. 1. Vgl. Liberatore a. a. O. S. 232. Grabmann erklärt: „Wenn Thomas gelegentlich die Kenntnis der ersten Prinzipien als eine angeborene bezeichnet, so

Dagegen bestehen Schwierigkeiten in folgenden Punkten. Zur Erklärung der Frage, wie es kommt, daß der Geist die spezifischen Elemente von den „materiellen Bedingungen" am Phantasma zu unterscheiden vermag, rekurriert Thomas auf eine eigene Kraft, nämlich den intellectus agens. Damit dieser mehr als hypothetische Geltung gewinnt, müßte seine Leistung mindestens psychologisch gerechtfertigt werden.[161]) Dann wiederholt sich dieselbe Schwierigkeit in der Lehre von der Wesenserkenntnis, die durch das Medium der Idee erfolgen soll.[162]) Auf die Prinzipienlehre übertragen heißt die Frage: Wieso (d. h. wie gelingt es faktisch und mit welchem logischen Recht) erfasse ich die Idee des Seins und mit deren Hilfe den Wesensverhalt: Impossibile est, esse et non esse simul? Hiermit scheint die objektive Geltung unserer Erkenntnis überhaupt in Frage gestellt zu sein. Der Mangel, der hier empfindlich wird, kehrt dann in der scholastischen Kriteriologie wieder. Hier heißt die Frage: Welches ist der logische Grund der Gewißheit z. B. des Kontradiktionsprinzips. Die Schule beruft sich auf die objektive Evidenz, d. h. die Klarheit des Objektes selbst, durch welches sich dieses der Erkenntniskraft als so und so beschaffen aufdrängt, oder auf den Intellekt bezogen: die Einsichtigkeit des Seienden, die sich dem Intellekt darstellt.[163]) Aber hier erhebt sich die Frage: Woher weiß ich, daß dieser Satz klar und nicht dunkel ist, daß mein Intellekt im Recht ist, wenn er ihn klar und nicht dunkel findet?[164]) Wie ernst diese

---

will er nur sagen, daß wir ohne Untersuchung und Schlußfolgerung zu dieser Erkenntnis gelangen." Der göttl. Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw. 1924. S. 49.

[161]) Vgl. Geyser, Ph. J. Bd. 39 (1926), S. 135 f.

[162]) Objectum intellectus est ipsa rei essentia quamvis rei essentiam cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi; non sicut per objectum, in quod primo fertur ejus visio. De verit. 10. a. 4 ad 4.

[163]) Evidentia-est objecti claritas, qua hoc actualiter se manifestat potentiae cognoscitivae. — . . applicata ad . . ordinem intellectivum . . est intelligibilitas entis . ., qua hoc actualiter se manifestat intellectui. Gredt, l. c. II, p. 94.

[164]) Auch gegenüber Geysers Formulierung bleibt dieselbe Frage offen, wie mir scheint. Er hebt den rationalen Charakter der

Frage ist, sieht man an den Aufsätzen von Sawicki,[165]) der die Rationalität der Gewißheitsgrundlagen unumwunden bestreitet. Sawicki ist von scholastischer Seite sofort[166]) heftig angegriffen worden, von L. Fuetscher,[167]) Winthrath,[168]) Brinkmann,[169]) und Sladeczek.[170]) Hier wird aber überall, wie Sawicki einmal treffend sagt,[171]) der Irrationalismus als eine Gefahr abgewiesen, anstatt daß seine Wahrheitsmomente gesehen werden. Immer wieder wird die Forderung rationaler Gewißheitsgrundlagen durch die Alternative hervorgetrieben: Andernfalls würde alles in Skeptizismus versinken. Wenn aber demgegenüber Sawicki in seinen Erwiderungen hervorhebt, daß gerade das, was bewiesen werden soll, nämlich die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, immer wieder vorausgesetzt werde, so scheint er damit Recht zu behalten.[172]) Zu Gunsten dieser Tendenz läßt sich doch vielleicht darauf hinweisen, daß die Unklarheiten, die in der scholastischen Prinzipienlehre stecken, sofort behoben sind, wenn man, wie Thomas tat, der kritischen Einstellung nur soweit

---

Evidenz, die nicht etwa ein „Ersatz für Begründung" sei, besonders hervor, indem er definiert: Evidenz „besteht also im klaren und deutlichen Sehen des Gefordertseins eines Urteilsinhalts durch das was ihn begründet" (Kampff. S. 198). Woran erkennt man das „Gefordertsein"?

[165]) Im Phil. Jahrb. Bd. 39 (1926) und 41 (1928). Auch Plassmann zieht sich zur Unterscheidung der wahren und falschen Evidenz zuletzt auf ein irrationales Kriterium zurück, nämlich auf die Autorität. Er beruft sich dafür auf Aristoteles und Thomas (c. gent. II, 34). loc. cit. 367 ff. vgl. 363 f.

[166]) Schon auf sein Buch „Die Gottesbeweise" 1926 und den Aufsatz „Der Satz vom zureichenden Grunde", Phil. Jahrb. 1925, hin.

[167]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1926.

[168]) Divus Thomas 1927.

[169]) „Zur rationalen Begründung der philosophischen Gewißheiten." Ph. Jahrb. 1927.

[170]) „Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde." Scholastik 1927.

[171]) Phil. Jahrb. 1928. S. 285.

[172]) Phil. Jahrb. 1928. Nach einer Notiz in der Zeitschrift „Scholastik" 1929, 456 beabsichtigt Sladeczek die Kontroverse fortzusetzen.

Raum gönnt, als es sinnvoll ist.[173]) Der scholastischen Philosophie wird häufig der Vorwurf der Kritiklosigkeit gemacht. Dieser Vorwurf ist insofern ungerecht, als die Scholastiker sich durchaus systematisch mit der Prinzipienlehre beschäftigt haben. Er ist insofern nicht abzuweisen, als die Forderungen, die die Scholastik bezüglich der Erkenntnisgewißheit stellt, nicht so groß sind, als dies in der neueren Philosophie der Fall ist. Dies geht aus der engen Verbindung hervor, die Denken und Anschauung in der scholastischen Erkenntnislehre haben, woraus ja ohne weiteres folgt, daß die menschlichen Erkenntnisse, insofern sie per inductionem et deductionem zusammen gewonnen werden, den Gewißheitsgrad der apriorischen Sätze Kants nie erlangen können. In demselben Zusammenhang ist an die merkwürdige Wechselbeziehung zwischen Metaphysik und Erkenntnislehre in der Scholastik zu erinnern.[174]) Damit kommen wir noch zur metaphysischen Begründung der Prinzipienlehre. Nicht nur werden bei Thomas die logischen Prinzipien auf metaphysische zurückgeführt,[175]) sondern auch bei ihm wird, ähnlich wie bei Augustinus, der geschaffene Intellekt von Gott, der veritas increata, erleuchtet und vergewissert.[176])

---

[173]) „Es (nämlich das Vertrauen in die Evidenz) ist ein Vernunftgebot zwar nicht in dem Sinne, als käme der Zustimmung eine innere, auf klarer Einsicht in den Sachverhalt beruhende Vernunftnotwendigkeit zu, wohl aber ist es vernunftgeboten, insofern wir einsehen, daß es unvernünftig wäre, mehr als Evidenz zu verlangen, weil nun eben das Objekt doch nur in einem Akte des Sehens und nicht ohne ihn, in sich selbst gegeben sein kann." Sawicki, Ph. Jb. 39, 7. Sawicki will keineswegs etwa skeptischen Erwägungen Vorschub leisten. Er erklärt ausdrücklich: „Der Zweifel wird überwunden, nur geschieht dies nicht durch rein rationale Gründe." Ph. Jb. 41, 298.

[174]) L. Baur, Met. S. 23.

[175]) Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem heil. Thomas v. Aqu. Phil. Jahrb. Bd. 14.

[176]) Thomas in Boeth. de tr. Qu. 1. a. 1. — S. theol. 1. qu. 12. a. 11 ad tertium. — Grabmann, a. a. O. 53 ff. — Baur, Met. S. 473 f.

Zweiter Abschnitt.

Husserl und Kant.

Um die Leistung Husserls innerhalb der modernen Philosophie und speziell innerhalb des Kritizismus zu würdigen, ist es unerläßlich, sein Verhältnis zur kantischen Philosophie kurz herauszustellen. Gemäß unserm Zwecke wird eine kurze Charakteristik der Beziehungen genügen; ausführlich und nachspürend hat Walter Ehrlich die Problematik der beiden Denker verglichen.[177])

Zunächst muß festgestellt werden, was Husserl selbst über seine allgemeinen Beziehungen zu Kant sagt. Unter den großen Denkern der Vergangenheit, auf die Husserl im 10. Kapitel der Prolegomena als auf seine Vorgänger hinweist, steht Kant an erster Stelle (I, 213 f.). Husserl führt dort aus, daß er sich „dem Allgemeinsten nach auf Kants Scheidung der reinen und angewandten Logik zurückgeführt" finde, den „hervorstechendsten seiner diesbezüglichen Äußerungen" zustimmen könne. „Freilich nur unter passenden Kautelen. Z. B. jene verwirrenden mythischen Begriffe, die Kant so sehr liebt und auch zur fraglichen Abgrenzung verwendet, ... Verstand und Vernunft werden wir natürlich nicht in dem eigentlichen Sinne von Seelenvermögen akzeptieren". Denn: „Verstand oder Vernunft als Vermögen eines gewissen normalen Denkverhaltens setzen in ihrem Begriffe die reine Logik voraus"[178]) (I, 214). Denselben Sinn hat eine andere Stelle: „Selbstverständlich muß man aber (nämlich um die Aprioristen zu den Relativisten zu rechnen) die zum Teil schillernden Schlagwörter des Apriorismus, z. B. Verstand, Vernunft, Bewußtsein, in jenen natürlichen Sinne nehmen, der ihnen eine wesentliche Beziehung zur menschlichen Species verleiht. Es ist der Fluch der hierhergehörigen Theorien, daß sie ihnen bald

[177]) Kant und Husserl, Kritik der transzendentalen und der phänomenol. Methode, Halle 1923.

[178]) Vgl. Bolzano, W. I, 60 ff., wo er seine Einteilung der Logik mit der seit der Erscheinung der kritischen Philosophie üblichen Scheidung in einen reinen und angewandten Teil vergleicht und sich ebenfalls sofort gegen psychologistische Unklarheiten abgrenzt.

diese reale und bald eine ideale Bedeutung unterlegen und so ein unerträgliches Gewirr teils richtiger, teils falscher Sätze ineinanderflechten" (I, 124). Ferner kritisiert Husserl die kurze und trockene (weil schulgerecht sein sollende) Darstellung, die Kant für die logische Elementarlehre fordert (I, 214).[179]) Sein Endurteil ist demnach: „Wir stimmen mit Kant in der hauptsächlichsten Tendenz überein, wir finden aber nicht, daß er das Wesen der intendierten Disziplin klar durchschaut und sie selbst nach ihrem angemessenen Gehalt zur Darstellung gebracht hat" (I, 215). Inhaltlich dasselbe sagt der Schluß der „Einleitung" zu den Prolegomenen. Husserls Begründung einer „neuen und rein theoretischen Wissenschaft, welche das wichtigste Fundament für jede Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet und den Charakter einer apriorischen und rein demonstrativen Wissenschaft besitzt", sei von Kant „intendiert, aber nach ihrem Gehalt und Umfang nicht richtig erfaßt und bestimmt worden" (I, 8). Dasselbe bedeuten die Ausführungen I, 30 ff. Im Streit um den praktischen Charakter der Logik halte Kant „eine gewisse Begrenzung, bezw. Einschränkung für möglich und in erkenntnistheoretischer Hinsicht für fundamental", wonach sie als ein „selbständiges und dazu apriorisches Gebiet theoretischer Wahrheit" dastehe (I, 32, 33, 37 f.). Freilich waren die Kantianer in der Definition und im Aufbau der intendierten Disziplin nicht glücklich (I, 59), veranlaßten eben deshalb deren Vermengung mit der Logik als Kunstlehre (I, 38, 53). So wird es verständlich, daß Husserl bei der Kritik der F. A. Langeschen Lehre von den logischen Grundsätzen als Naturgesetzen und Normalgesetzen sogar sagt, Kants formaler Idealismus sei eine Art Psychologismus" (I, 93). In der Anmerkung heißt es: „Daß Kants Erkenntnistheorie Seiten hat, die über diesen Psychologismus der Seelenvermögen als Erkenntnisquellen hinaustreben und in der Tat auch hinausreichen, ist allbekannt. Hier genügt es, daß sie in der Tat auch stark hervortretende Seiten hat, die in den Psychologismus hinreichen, was lebhafte Polemik gegen andere Formen psychologistischer Erkenntnisbegründung natürlich nicht ausschließt". In den

[179]) Kr. d. r. Vern. Kehrb. S. 78.

„Ideen" berührt Husserl im § 62 seine allgemeinen Beziehungen zu Kant. Er spricht dort von der Phänomenologie, die gegenüber den Wissenschaften der „dogmatischen Einstellung" „die letztauswertende Kritik und damit insbesondere die Sinnesbestimmung des „Seins" ihrer Gegenstände und die prinzipielle Klärung ihrer Methodik" zu leisten habe (Id. 118). So ist Phänomenologie das geheime Ziel des Cartesius, der Lockeschen Schule, Humes. „Und erst recht erschaut sie Kant, dessen größte Intuitionen uns erst ganz verständlich werden, wenn wir uns das Eigentümliche des phänomenologischen Gebietes zur vollbewußten Klarheit erarbeitet haben. Es wird uns dann evident, daß Kants Geistesblick auf diesem Felde ruhte, obschon er es sich noch nicht zuzueignen und es als Arbeitsfeld einer eigenen strengen Wissenschaft nicht zu erkennen vermochte. So bewegt sich z. B. die transzendentale Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant mißdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis". (Id. 118 f.).

Einzelne Kantische Theorien, mit denen wir uns hier nicht weiter beschäftigen können, berücksichtigt Husserl an folgenden Stellen: II, 256, wo er findet, die kantische Definition der synthetischen und analytischen Urteile verdiene nicht, klassisch genannt zu werden. — Id. 6. Er wolle den höchst wichtigen Begriff der kantischen Idee von dem des Wesens reinlich geschieden erhalten.[180]) Die Wesenskorrelate der exakten Begriffe sind „Ideen" im kantischen Sinne, denen die morphologischen Wesen als Korrelate der deskriptiven Begriffe gegenüberstehen (Id. 138). Der Erlebnisstrom wird als Einheit in der Weise einer Idee im kantischen Sinne erfaßt (Id. 166). Auch die erscheinenden Gegenstände (der äußeren Wahrnehmung), die in abgeschlossener Erscheinung nur inadäquat gegeben und wahrnehmbar sind, sind als kantische Idee vollkommen gegeben (Id. 297f., 311f.). Hier ist die Ideation, der phänomenologisch geklärte Begriff von Kants „reiner Anschauung" (Id. 312). Schließlich vergleicht Husserl „trotz erheblicher

[180]) Bolzano lehnt den kantischen Begriff W. III, S. 24 f. ab.

Differenzen in den Grundauffassungen, die aber eine innere Verwandtschaft nicht ausschließen", seine „regionalen Axiome" und Grundbegriffe mit den „synthetischen Erkenntnissen a priori" und den synthetischen Grundbegriffen der „Kritik der reinen Vernunft" (Id. 31 f.).

Danach läßt sich Husserls Verhältnis zu Kant in der Hauptsache nach zwei Gesichtspunkten verfolgen. Erstens weist die reine Fassung der Logik bei Husserl auf kantische Gedanken zurück; und zwar ist bei Husserl die Reinigung von psychologischen Elementen ausdrücklich bearbeitet und zum eigentlichen Gegenstand seiner logischen Untersuchungen gemacht.[181]) Im kantischen Idealismus liegen die Kräfte, die Husserl zum Kampfe gegen den Psychologismus gemustert und ins Feld geführt hat.[182]) Doch hier greift ein zweiter Gedanke Platz. Indem nämlich das Denken selbst gereinigt, d. h. vom Begriff einer reinen Geltung (der Wahrheit an sich) her bestimmt wird, ist zugleich auch die Gegenständlichkeit des Denkens und zwar auf dem Felde des reinen Gedankens sichergestellt. So findet Husserl, obzwar von Kant ausgehend, einen antikantischen Durchbruch zur Wesenserkenntnis, d. h. zur Erkenntnis von Gegenständen an sich. Dies ist der Gedanke der reinen Phänomenologie und die originelle Leistung Edmund Husserls. Die Aufgabe einer historischen Spezialuntersuchung könnte es werden, zu zeigen, inwieweit auch dieser Gedanke bei Kant intendiert ist, dessen ganzes Bestreben ja schließlich auf Metaphysik ausging.[183])

---

[181]) Kühnemann sagt: „Jeder Psychologismus erledigt sich im Fund der kritischen Methode". Kant, München 1924, Bd. II, 64.

[182]) Diese gründliche Abwendung von der naturwissenschaftlichen Methode innerh. der Philosophie, der wir zugleich die endgültige Überwindung des Materialismus verdanken (eine Konsequenz, die sich schon im Entwicklungsgange Wundts ankündigt), läßt die hohe Bedeutung Kants für das deutsche Geistesleben wieder in hellem Lichte erstrahlen. Auch die Gegenseite erkennt dies dankbar an. Vgl. Switalski, Kant u. d. Katholizismus, Münster 1925, S. 14.

[183]) Eugen Kühnemann in seinem erwähnten großen Kantbuche berührt die phänomenologische Seite Kants II, 113 ff. Dieses Werk eröffnet überhaupt Wege zu einer umfassenderen, dem Ganzen

Dritter Abschnitt.

Husserl und Bolzano.

Von Bolzano und Husserl wird vielfach als von Logikern gleicher Zielrichtung gesprochen. Diese These scheint zunächst auf Husserls eigenen Äußerungen zu fußen.

Der Anhang zum § 61 der Prolegomena verweist auf „Bernhard Bolzanos Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1837, ein Werk, das in Sachen der logischen „Elementarlehre" alles weit zurückläßt, was die Weltliteratur an systematischen Entwürfen der Logik darbietet" (I, 225). In diesem Werke[184]) findet er die Idee einer rein formalen Logik „schon in relativ hohem Maße realisiert". Er hebt die Reinheit und wissenschaftliche Strenge des scharfsinnigen Mathematikers hervor, der sich, ein Zeitgenosse Hegels, „von der tiefsinnigen Vieldeutigkeit der Systemphilosophie, welche mehr darauf ausging, ge-

---

des kantischen Werkes mehr gerecht werdenden Interpretation der Kr. d. r. Vern.

[184]) Husserl erwähnt hier von Bolzano die „beiden ersten Bände seines Werkes". Es ist unseres Erachtens nicht nötig, Husserls Äußerungen so streng zu fassen, wie es J. Gotthardt a. a. O. S. 29 tut. Er kritisiert, daß Husserl die „wissenschaftliche Strenge" usw. „nur" in den „beiden ersten Bänden" der W. finde, die er übrigens das Werk Bolzanos nenne, ohne die „Beiträge" u. d. „Abhandl. üb. d. Schöne" gebührend zu würdigen (a. a. O. S. 32 u. 37). Denn erstens steht das „nur" bei Husserl nicht; zweitens spricht Husserl an der zitierten Stelle von der reinen Logik als „Unterlage einer Wissenschaftslehre"; dies ist aber in der Tat das Thema, das die beiden ersten Bände der W. behandeln (vgl. W. § 15). Übrigens schließt der Hinweis Husserls I, 29 Anm. 1 auf die „Größe dieses noch lange nicht genug geschätzten, ja fast gar nicht benutzten Werkes" den 3. Bd. ausdrücklich mit ein. Daß Husserl und Bolzano erkenntnistheoretisch auseinandergehen, läßt sich außerdem, alle übrigen Werke Bolzanos beiseite gelassen, schon in den „beiden ersten Bänden" einsehen (wie Gotthardt nach S. 36 Abschn. 5 auch weiß) und es hat keinen Zweck Husserl teilweise Unkenntnis Bolzanos vorzuwerfen, wie Gotthardt a. a. O. S. 36 f. tut. Abweichungen der Interpretationen brauchen nicht auf Unkenntnissen, sondern können auf abweichenden Bewertungen beruhen. Die Gesichtspunkte, die hiermit in die Diskussion eintreten, lassen sich ohne Schädigung der Wahrheit durch eine äußere Kritik nicht überspringen.

dankenvolle Weltanschauung und Weltweisheit, als theoretisch analysierendes Weltwissen zu sein, und in unseliger Vermengung dieser grundverschiedenen Intentionen den Fortschritt der wissenschaftlichen Philosophie so sehr hemmte", rühmlich abhebt (I, 226). Im Vergleich zu der sonst bekannten Vorurteilslosigkeit Husserls ist das weitgehende Zugeständnis, das er Bolzano hier noch macht, hervorzuheben.[185]) „Auf Bolzanos Werk muß sich die Logik als Wissenschaft aufbauen, aus ihm muß sie lernen, was ihr not tut ..." (I, 226). Husserl gesteht, „entscheidende Anstöße" von Bolzano empfangen zu haben (I, 227). Übrigens sei die Leistung Bolzanos nicht „endgültig abschließend" (I, 226). Das nimmt auch Husserl für sein Werk nicht in Anspruch (Vgl. z. B. Id. 252, 286). „Besonders empfindlich" seien bei Bolzano allerdings die Mängel in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

Außerhalb dieser Hauptstellen sind noch folgende Bemerkungen Husserls über Bolzano in Betracht zu ziehen. II, 297 zitiert er Bolzanos Lehre über das Verhältnis der zusammengesetzten und einfachen Bedeutungen zu den entsprechenden Gegenständen. Vgl. auch II, 304. In II, S. 342 findet sich weiterhin die Bemerkung, daß es unter anderen sogar auch bei Bolzano zu einer wissenschaftlichen Formulierung der reinlogischen Probleme nicht gekommen sei; für den Logiker traten nämlich diese reintheoretischen Probleme

---

[185]) Die Bemerkung J. Gotthardts, a. a. O. S. 32, daß Husserl erst in den „Ideen" auf die wahre Bedeutung Bolzanos selbstlos aufmerksam gemacht habe, ist unverständlich. In den „Ideen" wird Bolzano u. W. nur in der Anm. zu S. 196 erwähnt, wo Husserl sagt, Bolzano sei „über den eigentlichen Sinn seiner bahnbrechenden Konzeption (näml. des „Satzes an sich") nicht zur Klarheit gekommen"; spezifisch phänomenologische Probleme habe er nie gesehen. Diese Bemerkung ist doch ziemlich zweischneidig und scheint dem ganzen Sinne der reinen Phänomenologie nach doch eher eine Unabhängigkeitserklärung Husserls zu sein. Seitdem Husserl in seinen „Erinnerungen" (1919) so warm für die Persönlichkeit und wissenschaftliche Leistung seines Lehrer Brentano eingetreten ist, sicherlich die schönste und menschlichste Äußerung, die wir von Husserl bisher besitzen, verbietet es sich von ganz alleine, seine „Selbstlosigkeit" zu bezweifeln.

gegenüber denen der objektiven Geltung zurück. Und das „liegt an dem Mangel an den richtigen Gesichtspunkten und Zielen, an den Vermengungen der hier radikal zu sondernden Problemschichten und an dem bald offenen, bald in mancherlei Verkleidung wirksamen Psychologismus". Von geringerer Wichtigkeit für uns ist III, 207 und 221, wo Husserl gegen die Bolzanosche Auffassung streitet, daß Frage-, Befehlssätze und dergl. Aussagesätze seien. Bolzano menge hier die Angemessenheit des Ausdrucks an den Gedanken (Wahrhaftigkeit und Adäquatheit der Rede) und den Inhalt der betreffenden Wahrheit (sachliche Wahrheit) durcheinander.

Diesen Hinweisen Husserls muß man u. E. dahin folgen, daß ihn namentlich die mathematische Strenge der Behandlung und die antipsychologistische Fassung des Wahrheitsbegriffes bei Bolzano angezogen haben; nicht so sehr dessen Antikantianismus, sofern man nicht an psychologistische Elemente bzw. psychologistische Interpretationen Kants denkt.[186]) Doch darf man nicht glauben, daß Husserl die psychologistischen Elemente in Bolzanos Erkenntnistheorie übersehen habe. Im Gegenteil scheint Husserl mit Rücksicht eben hierauf hervorzuheben, daß Bolzano „die selbständige Abgrenzung einer reinen Logik ... nicht ausdrücklich erörtert und befürwortet" (I, 225) und es zu einer „wissenschaftlichen Formulierung der rein logischen Probleme" nicht gebracht habe.[187]) (Vgl die obige Darstellung des Zitats im Zusammenhang.) J. Gotthardt meint demgegenüber, dieser Auffassung Husserls widersprechen zu müssen.[188]) Aber die folgenden Hinweise, durch die sich Gotthardt rechtfertigen will, beziehen sich nicht auf die Reinheit der Idee der Logik, sondern

---

[186]) Dies folgt aus Husserls Stellung zu Kant. Vgl. J. Gotthardt, S. 37.

[187]) Im „Archiv f. s. Ph." Bd. 9, S. 116 heißt es, Bolzano habe das Verständnis der „Wahrheit an sich" geschmälert, „durch die Art, wie er seine fundamentale Konzeption der Vorstellung an sich und des Satzes an sich einführte."

[188]) A. a. O. S. 29. „Wenn E. Husserl meint, Bolzano habe keine „selbständige Abgrenzung der reinen Logik" im modernen Sinne der formalen Logik Husserls gegeben, so irrt er sich."

auf die „Reinheit“ und Strenge der Darstellung. Diese anerkennt Husserl aber zur Genüge. Also nicht die faktische Darstellung erscheint Husserl bei Bolzano ungeügend, sondern die Idee der reinen Logik selbst ist nach Husserls Ansicht von Bolzano nicht „rein“ genug gefaßt worden.

Sachlich behält hier J. Gotthardt insofern Recht, als tatsächlich die erkenntnistheoretischen und psychologischen Elemente bei Bolzano durch Husserl vielleicht unterschätzt[189]) worden sind. Er weist mit Recht darauf hin, daß die auf die „Wissenschaftslehre“ aufgebaute „Logik als Wissenschaft“ anders ausfallen würde, als Husserl wähnt.[190]) Dieses wird folgende kurze Vergleichung ergeben.

Zunächst ist der Bolzanosche Begriff vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie viel weiter als der Husserls. Er schränkt ihn nicht kritisch ein. Daraus ergeben sich die wichtigsten Konsequenzen für das ganze System der Bolzanoschen Philosophie, dessen tragende Begriffe sich den Husserlschen infolgedessen entgegensetzen lassen.[191])

Bolzano hält die Philosophie für die „Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhang aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe einzudringen wir uns zu einer Aufgabe

---

[189]) D. h. er stellt den Bolzanoschen Wahrheitsbegriff in einen ganz andern funktionellen Zusammenhang. Das besagt aber nicht, daß Husserl diese Sachlage übersehen hätte. Das Gegenteil scheint vielmehr aus dem Dargelegten zu folgen. Aber Husserl interessiert sich für den historischen Sachverhalt „Bolzano“ verständlicherweise gar nicht primär, sondern baut an seinem eigenen Werke. Bei G. wird Husserl zu sehr als Philosophiehistoriker kritisiert, was er doch gar nicht sein will. Man kann es ihm nicht zum Vorwurf machen, daß er Bolzano nicht „erschöpfend gewürdigt“ habe (J. Gotthardt, a. a. O. 37). So erledigt sich auch die Bemerkung J. Gotthardts S. 37, daß Husserl vom „Bolzanoschen Begriff des Urteils an sich“ spreche, während Bolzano diesen Begriff gar nicht kenne .

[190]) l. c. pag. 32.

[191]) Um uns nicht unnötig wiederholen zu müssen, verweisen wir hier für Husserl auf die entsprechenden Abschnitte des I. Teils dieser Arbeit.

machen, um dadurch weiser und besser zu werden".[192]) Bei Bolzano wird nicht ein „rein theoretisches Interesse" herrschend, wie bei Husserl (oben S. 14f.), sondern er weist der Philosophie Ziele aus der Ganzheit des menschlichen Lebens. Er hat auch, scheint es, persönlich praktische Interessen über rein theoretische gestellt.[193])

Diese Denkweise begegnet uns wieder im Begriff der Logik als „Wissenschaftslehre". J. Gotthardt hebt die äußere Ähnlichkeit mit Husserl richtig hervor.[194]) Aber ein tiefgehender Unterschied findet in der Husserlschen Bemerkung Ausdruck: Bolzano biete zwar „vortreffliche Ge-

---

[192]) Ludwig Jakob, a. a. O. S. 34, fügt hinzu, in diesen Worten bekunde sich deutlich „das Streben eines echten Weltweisen". Man weiß dagegen nicht, wie hiermit die Äußerung a. a. O. S. 5 zu vereinigen ist, wo Jakob sagt, „Philosophie" sei für Bolzano „nicht so fast die Erkenntnis jener zahlreichen u. wichtigen Wahrheiten, deren Erforschung gewöhnlich dem Philosophen zugeschrieben wird, wenn man ihn einen Weisen nennt; sondern er verbindet vielmehr mit dem Worte „Philosophie" bloß den Begriff der Wissenschaftslehre . . ." Übrigens würde diese Feststellung nicht genügen, um eine Ähnlichkeit zwischen Bolzanos und Husserls Philosophiebegriff zu behaupten. Denn G. Gotthardt hat Recht, wenn er betont, daß Husserls Wissenschaftslehre dies „eigentlich gerade im entgegengesetzten Sinne . . als die Bolzanos" ist (a. a. O. 103).

[193]) Bolzano wählte das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den sittlichen Nutzen, den er dadurch zu stiften hoffte (L. Jakob, S. 9). Als ihm 1805 die Wahl für einen Lehrstuhl der Mathematik oder der Theologie freigestellt wurde, sagte er: „Ich kann mit einiger Zuversicht hoffen, daß ich durch Vorlesungen über Religion einen bedeutenderen Nutzen stiften kann, als dies durch Vorlesungen über Mathematik je möglich ist." (Ebenda S. 11.) Nur wegen seines impulsiven Eintretens für die „Förderung des allgemeinen Wohles" war es möglich, ihn später politisch zu verdächtigen, so daß in dem kaiserlichen Dekret dem Sinne nach die gegen Sokrates erhobene Anklage vorkommt: . . „weil er die Pflichten des Priesters, des Religions- und Jugendlehrers und guten Staatsbürgers gröblich verletzt." Ebd. S. 13. — Vergl. dagegen wie Husserl in den „Erinnerungen" seinen Übergang von der Mathematik zum Studium der Philosophie motiviert.

[194]) A. a. O. S. 27.

danken zur Umgrenzung unserer Disziplin", aber die Definition selbst laute „befremdlich genug": die Wissenschaftslehre sei „diejenige Wissenschaft, welche uns anweise, wie wir die Wissenschaften in zweckmäßigen Lehrbüchern darstellen sollen" (W. I, 7. Husserl I, 29). Denn hier tritt der praktische Gesichtspunkt Bolzanos in einer nach Husserls Sinne zu engen Definition hervor. Husserl legt das Hauptgewicht auf die drei ersten Bände der „Wissenschaftslehre"; Bolzano bereitet in ihnen nur die „eigentliche Wissenschaftslehre" des vierten Bandes vor (Vgl. Husserl I, 29 Anm.). Die praktische Beurteilung der Logik durch Bolzano stand der kritischen Auffassung der damaligen Zeit so schroff gegenüber, daß er in der ersten Rezension (Berliner Literaturzeitung 10. I. 1838) als ein Mann dargestellt wird, „der keinen zu hohen Begriff von der Wissenschaft und Wissenschaftslehre habe, die ihm zur Anfertigung zweckmäßiger Lehrbücher dienen soll".[195]) In der Tat liegt für Bolzano die Bedeutung des Wissens nicht in der Einsicht in theoretische Zusammenhänge, sondern in dem Nutzen, der aus der Wissenschaft entspringt.[196]) Zur Rechtfertigung der Wissenschaftslehre sagt er daher, er wolle den Wert, den das bloße Wissen hat, nicht im geringsten überschätzen, aber jedermann müsse doch einsehen, „daß es zahllose Übel gebe, welche nur Unwissenheit und Irrtum über unser Geschlecht verbreiten; und daß wir ohne Vergleich besser und glücklicher auf dieser Erde wären, wenn wir ein jeder uns gerade diejenigen Kenntnisse beilegen könnten, die für uns die ersprießlichsten sind" (W. I, 5; vgl. über den Nutzen der Logik W. I, 35 f., 70). Auch der Begriff der Wissenschaft steht bei Bolzano durchaus unter einem prakti-

---

[195]) L. Jakob, a. a. O. S. 25.

[196]) Daraus ergibt sich später eine bemerkenswerte Konsequenz in der Lehre von der wissenschaftlichen Darstellung, nämlich, daß Deutlichkeit „nicht eben den höchsten, sondern nur einen untergeordneten Zweck beim wissenschaftlichen Vortrage bilde. Wir befleißigen uns nämlich der Deutlichkeit nur, weil und insofern es der Zweck der Gewißheit und der noch höhere einer Beförderung des allgemeinen Wohles durch die Verbreitung sicherer und nützlicher Kenntnisse fordert." W. IV, 20 f.

schen Gesichtspunkt; er versteht darunter „einen jeden Inbegriff von Wahrheiten . . . der so beschaffen ist, daß der uns bekannt und merkwürdige Teil derselben verdient, . . . in einem eignen Buche vorgetragen zu werden“ (W. I, 4; vgl. IV, 6 ff.).[197]). Aus Bolzanos realistischem, antikritischen Wissenschaftsbegriff ist seine Stellung zur Metaphysik verständlich. Er bestreitet, daß unsere Vernunft nicht die Fähigkeit haben solle, über Gegenstände der Metaphysik zu urteilen. Daß einem jeden ihrer Hauptsätze von einigen Weltweisen widersprochen worden, sei kein Beweis für die Zweifelhaftigkeit ihrer Lehren; „denn ebenso gibt es auch keine einzige Wahrheit der Mathematik, die nicht von einzelnen Weltweisen, z. B. Skeptikern wäre bestritten worden“. Aber daraus, daß man sich über die rechten Gründe einer Wahrheit nicht vereinigen könne, entspringe „wohl freilich eine sehr große Unvollkommenheit in unserer wissenschaftlichen Darstellung der metaphysischen Wahrheiten“. Indes könnte man streng genommen, von allen andern Wissenschaften dasselbe sagen, „selbst derjenigen, deren Vollkommenheit wir am meisten zu rühmen pflegen“ (W. III, 248 f. Über die Unvollkommenheit der Mathematik als Wissenschaft nach Bolzano, vgl. L. Jakob, a. a. O. 7. Für

---

[197]) Bolzano findet es auch gegenüber der strengen aristotelischen Definition der Wissenschaft „(wo man nicht nur erkennt, daß διότι sondern auch warum ὅτι ein Jegliches sey) zu viel verlangt, daß wir in einem jeden wissenschaftlichen Unterrichte den objektiven Zusammenhang, der zwischen Wahrheiten herrscht, nachweisen sollen“ (W. IV, 15). Denn es gebe Wahrheiten, die auf keinem weiteren Grunde beruhen (W. II, 376 f.), die wir daher auch ohne Grund erkennen (W .III, 229, 231). Ferner ist es selbst „dort, wo ein Grund stattfindet, für uns Menschen doch zuweilen ungemein schwer, oft durchaus unmöglich, ... ihn zu entdecken“ (W. IV, 33. Üb. die Gründe der Unwissenheit vgl. W. III, 210 f.). Dagegen vergleiche man die fünf Gründe, die Bolzano dafür anführt, daß die Wissenschaften sich bestreben müssen, die objektiven Zusammenhänge mitzuteilen, wenigstens „so oft es tunlich ist, und nicht durch höhere Rücksichten (d. h. durch Vorteile von größerer Wichtigkeit) untersagt wird“ (W. IV, 33f.), wo jedenfalls keinerlei erkenntniskritische Interessen vertreten werden. Vgl. auch noch § 525, W. IV, S. 261 f. (zu c).

Husserl vgl. oben II, 1). Als obersten Grundsatz der ganzen Wissenschaftslehre stellt Bolzano ausdrücklich eine sittliche Forderung hin. In den Wissenschaften müsse „durchaus so verfahren werden, wie es die Gesetze der Sittlichkeit fordern, und folglich so, daß die größtmögliche Summe des Guten (die möglichgrößte Beförderung des allgemeinen Wohles) daraus hervorgehe" (W. IV, 26). Nun hat ja auch Husserl die Logik als „normative Disziplin" entwickelt, an deren Sätzen wir abmessen können, ob die empirisch vorliegenden Begründungen oder Wissenschaften richtig sind oder nicht (I, 26) und sie in naheliegender Erweiterung als „Kunstlehre" definiert, näherhin als „Kunstlehre von der Wissenschaft" (I, 27). In ähnlicher Richtung bewegt sich auch der Aufsatz „Die Idee einer philosophischen Kultur" (Jap.-Deutsche Zeitschr. f. Wissenschaft u. Technik, 1923). Hier entwickelt Husserl, daß die Philosophie auf die „Gesamtheit der absoluten normativen Ideen" abziele, „welche in ihrer unangreifbaren und unbedingten Gültigkeit das menschliche Handeln in jeder Sphäre (nämlich der theoretischen und praktischen) prinzipiell bestimmen sollen" (S. 46). Es ist aber bekannt, wie sehr sich Husserl schon in den Prolegomena auf die wesentlich theoretischen Fundamente der Logik zurückgezogen hat (I, Kap. 2). Dasselbe ist zu dem erwähnten Aufsatz zu sagen. Man sieht schon an dem obigen Zitat, welche Bedeutung der „Absolutheit", der „unangreifbaren und unbedingten Gültigkeit" jener Normen nach Husserls Sinn zukommt. Diese zu begründen, ist dann die Aufgabe der Philosophie. Die hier wirksame Grundthese Husserls steckt in seinem Ausspruch, daß jene Ideen, mögen sie vorher auch unbewußt wirken, „nur als bewußt herausgearbeitete und apodiktisch eingesehene Formen möglicher Rechtmäßigkeit ... echte Humanität erwirken" (Kultur, S. 46). — Demgegenüber ist also aus Bolzano zu entnehmen, daß der wesentliche Inhalt der Logik „in der Beschreibung eines Verfahrens" bestehe, daß die Logik daher eine „Kunst" im weiteren Sinne heißen solle (W. I, 44 f.). Er zögert sogar nicht, sie eine Kunst im engeren Sinne zu nennen, „wiefern die Regeln, die sie aufstellt, wenigstens einige, so beschaffen sind, daß die bloße Kenntnis derselben zu ihrer vollkommenen Beobachtung

allein nicht hinreicht, sondern noch viele Übung hinzukommen muß“ (W. I, 45; vgl. I, *22* Nr. 4).[198])

Diese Definitionen weisen auf die weite Geltung psychologistischer Elemente in der Philosophie Bolzanos hin. Er erklärt deutlich, Logik könne zur Wahrheitsfindung und Irrtumsverhütung nicht helfen, „ohne genaue Rücksicht zu nehmen auch auf die Art, wie gerade der menschliche Geist zu seinen Vorstellungen und Erkenntnissen gelange“. Sie müsse psychologische Sätze „zum Beweise der Lehren und Regeln, welche sie gibt, aufnehmen“. „Daraus ergibt sich denn, daß die Logik, wenn sonst von keiner anderen Wissenschaft, wenigstens von der Psychologie abhängig sei“ (W. I, 54). Freilich hat auch Bolzano, von der kantischen Unterscheidung „in zwei Hauptabteilungen ..., die man gewöhnlich den reinen und angewandten, oder auch wohl empirischen Teil dieser Wissenschaft nennet“, ausgehend, Kritik geübt, daß man bisher von den Wahrheiten „nur als von wirklichen oder doch möglichen Erscheinungen in dem Gemüte eines denkenden Wesens, nur als von Denkweisen“ gehandelt habe, anstatt die Wahrheit an sich zu erforschen (W. I, 61 f.). Ferner, vorausgesetzt diese Vermischung psychologischer und logischer Gesichtspunkte habe nicht stattgefunden, so bleibt es „eine Zweckwidrigkeit“ des Verfahrens, in jenem ersten oder reinen Teil der Logik von „Denkgesetzen“ anstatt von „Bedingungen der Wahrheit selbst“ zu handeln. (W. I, 64 f. Den Ausdruck „Denkgesetze“ kritisiert Husserl in gleichem Sinne I, 140, 158, 164, wie überhaupt die Polemik Husserls in den Prolegomenen öfters auf Bolzanosche Gedanken zurückweist). Ferner enthalte die Behauptung, die logischen Gesetze seien überhaupt bloß subjektive, einen Widerspurch; weil jene Gesetze doch immer etwas ausdrücken sollen, das „nicht bloß scheinen , sondern objektiv wahr sein soll“ (W. I, 65 f.).

---

[198]) Dies bleibt trotz der Darstellung bei G. Gotthardt S. 4 bestehen. Bolzano ist nicht dahin zu verstehen, daß er die „reinlogischen Begriffe“ u. „allgemeinen Beziehungen“ ähnlich Husserl für das wesentliche Thema der Logik gehalten hätte und besonders läßt sich diese Behauptung nicht aus W. I, § 5 Nr. 2 ableiten (der nämlich dem § 4 Nr. 2 entspricht), wie Gerh. Gotthardt tut.

Schließlich macht er aber der Methodenlehre, die er, wie erwähnt, die „eigentliche Wissenschaftslehre" nennt (W. I, 61), den Vorwurf, „daß sie zu viel abstrahiere, wenn sie nur stehen bleibend bei den für alle Wesen geltenden Denkgesetzen ganz von demjenigen abgehen will, was für uns Menschen bloß gilt. In der Methodenlehre sollen bereits die Regeln angegeben werden, wie eine Wissenschaft oder vielmehr ein Lehrbuch derselben zustande kommt" (W. I, 66).

Es ist bekannt, daß der Begriff der Wahrheit an sich Bolzanos antipsychologisches Argument ist. Was Bolzano darunter verstanden hat, ist schwer zu sagen. Einige Male scheint es, als ob er damit die sogenannte ontologische Wahrheit der Scholastiker im Sinne hatte. So bezeichnet er W. I, 119 geradezu den Begriff der veritas metaphysica als seinen Begriff der „Wahrheit an sich". Somit wäre dann die „Fundamentallehre" Bolzanos eine Art Ontologie. Wir erinnern, daß Husserl, von Wesen und Wesensverhältnissen sprechend, diese Bezeichnung nicht hat umgehen wollen (vgl. oben S. 55 f.). Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu. Schon nächst der eben zitierten Bolzano-Stelle heißt es: „In diesen Erklärungen war nur das Unrichtige, daß man die Wahrheit bloß auf existierende Gegenstände beschränkte" (Vgl. auch W. I, 120). Die „Wahrheit an sich" hat kein wirkliches Dasein (W. I, 112, 115, 116, 144).[199]) Darum ist auch die Bolzanosche Elementarlehre nicht Metaphysik. Er hält für den Grund dieser „Verwirrung" des Verfahrens, — denn dafür sieht er es an, wenn man von den menschlichen Denkgesetzen nicht zu dem, „Nächsthöheren", zu den Sätzen und Wahrheiten an sich fortschreitet, sondern sich bis zu den Gesetzen der Dinge überhaupt oder des Seins verstieg, — daß der Begriff der „Wahrheit an sich" vergessen und mit dem Begriff des an sich Seienden verwechselt wird (W. I, 67 f.). Danach scheint uns die Lehre von der „Wahrheit an sich" die rein logische Bedeutung zu haben, daß es Geltungen für Denken und Erkennen gibt, die

[199]) Es „gibt" Wahrheiten an sich, sagt Bolzano nach W. § 30 I, 144 ganz bewußt, um von der „Wahrheit an sich" das Dasein auszuschließen. Nach so deutlicher Erklärung ist wohl nicht billig, daß Ziehen a. a. O. 15 von „unklaren Ausdrücken" spricht.

vom Denk- und Erkenntnis a k t unabhängig sind. In den B o l z a n o schen Erklärungen prävaliert das negative Moment der Unabhängigkeit vom Gedachtwerden (W. I, 112 ff.).[200])

Natürlich wird dadurch nicht positiv ausgemacht, was diese nirgends seiende Grundgesetzlichkeit sei. Bei H u s s e r l wird diese Schwierigkeit durch den Übergang auf die Aktseite überwunden (vgl. oben S. 53). B o l z a n o wird von diesem Schritt durch seinen Realismus zrückgehalten; er kann die Wahrheit nicht in ein Korrelat der Evidenz auflösen. Infolgedessen entgeht er nicht ganz der Skepsis. Selbst J. G o t t h a r d t gibt auf den Vorwurf, den die Gegner erhoben, B o l z a n o huldige der gefährlichen Skepsis, zu, „daß er tatsächlich (W. I, § 40 f., S. 170 ff.) unbegründete Konzessionen der Skepsis gegenüber macht".[201]) Auch Gerh. G o t t h a r d t findet, daß B o l z a n o die Möglichkeit des echten Erkenntnisbegriffes zu bezweifeln offenbar prinzipiell zulasse, wenigstens die Frage „mit welchem Rechte wir annehmen, daß demjenigen Urteil, das wir zuversichtlich fällen, eine »Wahrheit an sich« zugrunde liegt", in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung gar nicht gestellt habe.[202]) Die Vorsicht, mit der B o l z a n o in dieser schwierigen Frage zu Werke geht, mag einer Bemerkung entspringen, die er IV, 129 unter den Warnungen vor einigen Fehlern bei der Aufstellung wissenschaftlicher Sätze an erster Stelle mitteilt: „Aus übertriebener Wertschätzung unserer Wissenschaft oder auch nur einzelner Lehren derselben", sagt er, „lassen wir uns nur allzuoft verleiten, von Seiten unserer Leser eine Aufmerksamkeit für sie in Anspruch zu nehmen, die größer ist, als sie verdienen; wodurch denn der Erlernung anderer in der Tat nützlicherer Wahrheiten Eintrag geschieht". Das heißt mit unseren Worten und für unsern Fall: Es besteht kein Interesse an diesen langwierigen Begründungsversuchen der „Wahrheit an sich", wofern man dadurch positive, praktische Wahrheiten aus dem Auge verliert. Man kann

---

[200]) Die Existenzlosigkeit des „Satzes an sich" bezeichnet, scheint uns, L. J a c o b mit Recht als die wichtigste Eigenschaft des „Satzes an sich" (a. a. O. 38, vgl. 33 f.).

[201]) A. a. O. S. 76.

[202]) A. a. O. S. 32 f., vergl. auch S. 43.

nicht sagen, daß Bolzano der Skepsis huldigt, sondern er hat nur darauf verzichtet, den Begriff der „Wahrheit an sich" kritisch zu sichern. Hier kommt wieder zum Ausdruck, daß Bolzano das Ziel der menschlichen Erkenntnis nicht so weit steckt wie Husserl. Die Quelle unsrer Irrtümer liegt nach seiner Ansicht in der Eigenart unsrer Urteilskraft, Sätze, die eine bloße Wahrscheinlichkeit für sich haben, zu wirklichen Urteilen zu erheben (W. III, 213 f.). Aus der „Endlichkeit unserer Schlußkraft" leitet er es her, daß der Eine mehr, der Andere weniger Schlüsse von den unendlich vielen möglichen Schlußfolgerungen gewahr wird; ferner ist es „eben nicht nötig", daß wir die Wahrheit oder Falschheit von möglichen Vorstellungsverbindungen unmittelbar erkennen, „sooft uns nur die Vorstellungen, aus denen ein ganzer Satz besteht, ins Bewußtsein treten"; weil nun alle Urteile entweder abgeleitet oder unmittelbar gefällt werden, so folgt, daß uns unendliche Wahrheiten verborgen bleiben, selbst „wenn sich die Vorstellungen, die ihr Subjekt und Prädikat bezeichnen, in unserm Gemüte befinden, in demselben vielleicht gleichzeitig rege geworden, wohl gar miteinander verglichen, und in der Absicht verglichen worden sind, um zu entdecken, ob sie zu einem Urteil vereinigt werden können oder nicht" (W. III, 210 f.). Indem Bolzano in dieser Weise unsere psychologische Situation berücksichtigt, hält er es offenbar für ausreichend, ja für einzig möglich, wenn man die „Wahrheit an sich" psychologisch verständlich macht: reine Erkenntnismöglichkeit wäre für ihn gar keine Wahrheit.[203]) Wir sollen unsere Aufmerksamkeit auf seinen Beweis für die „Wahrheit an sich" lenken, dann „fühlen"[204]) wir uns all-

[203]) Bolzano warnt, daß man den Begriff der Wahrheit nicht mit dem der „Denkbarkeit d. i. der Möglichkeit eines Gedankens, noch mit jenem der Erkennbarkeit d. i. der Möglichkeit eines Erkenntnisses" verwechsle. „Denkbar ist ein offenbar weiterer Begriff als wahr . ." W. I, 116. Vgl. das W. I, 28 zur Kritik S. Maimons Gesagte.

[204]) Das „Vermögen, ein wahres Urteil zu fällen oder . . die Wahrheit zu erkennen, ohne sich gleichwohl des Grundes, aus dem man sie erkennt, bewußt zu werden", heißt bei Bolzano: „Gefühl für die Wahrheit"; „und von der Wahrheit, die man auf diese Weise erkennt, heißt es, man habe sie gefühlt". Ist man sich auch des Grundes bewußt, aus dem das wahre Urteil gefällt wurde, so heißt

mählich überzeugt und erkennen nun, daß es Wahrheiten an sich gebe (W. I, 149). Bolzanos Erkenntniskriterium besteht in einem wiederholten Hinschauen, während dessen man sich von der Gültigkeit eines Satzes mehr und mehr überzeugt fühlt. „Daß ein Beweis wahr (oder richtig) sei, bedarf nicht eigens wieder erwiesen zu werden; sondern wofern er es ist, so fühlt sich der Leser durch ihn am Ende überzeugt und um so inniger überzeugt, je öfter er ihn durchdenkt. Aus dieser Wirkung nun, nicht aber aus einem neuen Beweis schließt er, daß es ein richtiger Beweis gewesen" (W. I, 153, 149, 189 f.; III, 216 f. führt Bolzano dasselbe psychologische Gesetz als irrtumfördernd an). Evidenz kommt bei ihm zu Schluß und Erfahrung hinzu. Insofern Evidenz keine Schau ist (wir haben sogleich noch kurz auf Bolzanos Lehre von der Anschauung einzugehen), hat sie auch Grade. Schon I, 117 heißt es, „daß Wahrheit, wie jedermann zugibt, keine Grade, kein Mehr oder Weniger zuläßt, während doch das Erkennen unendlich viele Grade (nämlich in seiner Verläßlichkeit sowohl als auch in seiner Lebhaftigkeit) annehmen kann". Bei allen unvermittelten Urteilen, wie auch bei den durch vollkommene Urteile vermittelten,[205]) ist der Grad der Wahrscheinlichkeit derselbe, nämlich: 1. Diese Art von Zuversicht nennt Bolzano die „höchste oder vollendete oder vollkommene Zuversicht" (W. III, 278 f.). Im Übrigen hält er alle Sätze für wahr, und erlaubt es, sie in einem Lehrbuch als Sätze der Wissenschaft, die darin abgehandelt werden soll, aufzustellen, deren Wahrscheinlichkeit die Größe ½ übersteigt, d. h. deren Wahrscheinlichkeit größer als die ihres Gegenteils ist" (W. IV, 121 f.;

---

es, „daß man hier eine deutliche Erkenntnis habe". W. III, 259. Der Ausdruck „fühlen" wird W. III, 260 f. ausdrücklich verteidigt.

[205]) Bei Bolzano ist also nicht bloß die Anschauung irrtumsfrei, sondern es gibt von vornherein auch vollkommene Schlüsse. Bolzano ist viel weniger kritisch gesinnt als Husserl. Von den Kritizisten, die behaupten, man könne über keinen Gegenstand, der nicht von uns angeschaut werden könne, synthetisch urteilen, sagt Bolzano: „Das ist nun kein gänzlicher, aber ein solcher Skeptizismus, der uns grade dort zweifeln macht, wo es für uns am nötigsten wäre, nicht zu zweifeln." W. I, 197.

vgl. § 319).[206]) Solche wahre Urteile, die auch den Namen der Erkenntnisse führen, sind die, welche wir nicht durch Vermittlung anderer erzeugen, oder aus solchen unvermittelten durch Schlüsse ableiten, die keine bloßen Schlüsse der Wahrscheinlichkeit sind" (W. III, 225). Bolzano hebt aber ausdrücklich hervor, daß auch Urteile, die nur durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus den unvermittelten abgeleitet sind, oder die wir aus anderen falschen Urteilen selbst durch vollkommene Schlüsse erhalten, wahr sein können (Ebda.).[207])

Dies muß hier genügen, um den Unterschied der systematischen Zusammenhänge, in denen bei Bolzano und Husserl der Begriff der „Wahrheit an sich" steht, hervortreten zu lassen.

Eine „reine Anschauung" kennt Bolzano nicht. Von der Systemphilosophie urteilt er, daß sie, (in diesem einzigen Punkte noch kantisch gesinnt), sich in der Methaphysik „von der Verbindlichkeit strenger Beweise befreit", auf ein eigentümliches Vermögen berufe, durch welches jeder die sämtlichen Wahrheiten seines Systems erkenne. „Vernunft, Wahrnehmung, Ahnung, Gefühl, Glaube, Offenbarung, innere Erfahrung, Bewußtsein, tiefstes und innerstes Urbewußtsein, Anschauung, rationale, intellektuale, transzendentale, ideale, absolute Anschauung, Wissen, unbedingtes Wissen und noch viele andere Benennungen sind es, welche man diesem Vermögen oder den durch dasselbe begründeten Erkenntnissen gegeben" (W. III, 257f.). Er weist wiederholt darauf hin, wie „unrecht und den Zwecken der Wissenschaft nachteilig" es sei, ein Urteil

---

[206]) Auch hier gelangt wieder ein praktischer Gesichtspunkt zur Geltung, daß nämlich „Meinungen, die nur Wahrscheinlichkeit haben, darum doch nützlich sein können;" sie sollen um so mehr in einem „zweckmäßigen Lehrbuche" Platz finden, als wir doch „nur von dem geringsten Teil unserer Urteile mit einer vollendeten Gewißheit annehmen können, daß sie wahr sind." W. IV. 31 f. 121 ff.

[207]) Bolzanos Begriff der Erkenntnis bewahrt eine bewunderungswürdige Objektivität, wenn es heißt: Jedes Urteil, das mit der Wahrheit übereinstimmt, werde eine Erkenntnis genannt, „auch wenn diese Übereinstimmung nur zufälliger Weise, und wäre es selbst nur durch vorhergegangene Irrtümer zustande gekommen ist". W. III, 232 f.

für unmittelbar zu erklären, „ohne erst dargetan zu haben, daß es auf keine Weise vermittelt sein könne“ (W. III, 258, 260). Unter Anschauung versteht Bolzano eine einfache Einzelvorstellung (W. I, 327).

Von den Gegenständen der Anschauung lehrt er ausdrücklich, daß sie in das Reich der Wirklichkeit gehören; er meint, daß dies „von allen, wenigstens solchen Anschauungen gelte, deren wir Menschen fähig sind; d. h. ich glaube, daß der Gegenstand einer jeden uns Menschen erreichbaren (subjektiven) Anschauung irgend ein wirkliches Ding sein müsse“.[208]) Das folge schon daraus, daß die Entstehung derselben in unserem Gemüte durch den Gegenstand bewirkt werde. „Hieraus ergibt sich aber sogleich, daß dieser Gegenstand, weil er als eine Ursache sich wirksam bezeugen soll, irgend etwas Wirkliches sein müsse“ (W. I, 331). In seiner Lehre über Raum und Zeit kann er deshalb gegen Kant argumentieren: Raum und Zeit sind nichts Wirkliches, folglich sind sie keine Anschauungen (W. I, 362 ff.). Demgegenüber sehen wir, daß der Kern der Husserlschen Lehre gerade die Schau der nichtexistierenden Wesen ist. Er erfaßt deshalb auch die Zeit als notwendige Form der res temporalis. „Wir erfassen in „reiner Anschauung“ (denn diese Ideation ist der phänomenologisch geklärte Begriff von Kants reiner Anschauung) die „Idee“ der Zeitlichkeit und alle in ihr beschlossenen Wesensmomente“ (Id. 312).

---

[208]) Merkwürdig ist, daß Bolzano klare (z. Untersch. von dunkeln) Vorstellungen die nennt, die wir anschauen (W. III, 29). Er nimmt (S. 30) u. a. Descartes für diese Unterscheidung zum Zeugen, der nur diejenige Vorstellung klar nennen wollte, auf welche die Seele ihre Aufmerksamkeit richtet, „und daß eine solche dann von der Seele angeschaut werde, ist doch wohl außer Zweifel.“ Bei Lockes Definition einer clear idea kritisiert er, daß es nach ihm nur solche klare Vorstellungen gäbe, „die sich auf einen äußeren Gegenstand und zwar auf ebendenjenigen durch dessen Einwirkung sie hervorgebracht werden, beziehen; da wir doch klare Vorstellungen von Gegenständen haben, die gar nicht wahrnehmbar sind, z. B. Tugend, Laster u. dergl.“ (S. 33). Dann gibt es ja gegenstandslose Vorstellungen, die „sehr klar“ sein können, z. B. „von einem Menschen, der eine goldene Zunge besäße“ (S. 33).

Wenn man das Gewicht aller dieser Gegensätzlichkeiten berücksichtigt, so wird man, glaube ich, zu Geysers vorsichtigem Urteil zurückkehren, der sagt, es fänden sich bei Husserl auch „Spuren von Bolzano".[209])

Vierter Abschnitt.

Vergleich Husserls mit Henri Bergson.

Durch die Konzeption einer Intuitionsphilosophie und auch zeitlich steht Bergson neben Husserl. Dadurch rechtfertigt sich ein Vergleich der beiden Philosophen. Infolge sehr wesentlicher Gegensätze wird die Eigenart und Bedeutung der Husserlschen Intuitionslehre um so plastischer hervortreten.

Verschieden von Husserl ist schon die ganze Grundrichtung der Bergsonschen Philosophie, die häufig eine „Philosophie des Lebens" genannt worden ist. Dementsprechend ist schon seine Darstellungsweise nicht durch Prägnanz und Schulmäßigkeit ausgezeichnet; hieraus mag sich zuerst der laute Widerhall erklären, den Bergson „wie kein andrer Philosoph unsrer Zeit" gefunden hat.[210]) Demgegenüber wird Husserls Ausdrucksweise häufig „wenig ansprechend" gefunden.[211]) Wenn man aber, diesen Vergleich verfolgend, zusieht, welche Tendenz hinter diesen beiderlei Ausdrucksformen steckt, so wird man nicht umhin können, Husserl in Schutz zu nehmen. Denn hier handelt es sich darum, schwierige logische Gedankenoperationen wissenschaftlich vorzutragen, dort wird die Wissenschaft (science) als ungenügend abgewiesen, und ein „sehender Wille"[212]) als Erkenntnisorgan proklamiert. Marck kennzeichnet die Bergsonsche Philosophie treffend als

---

[209]) Wege, S. IV.

[210]) Meckauer, a. a. O. S. 5.

[211]) J. Gotthardt, a. a. O. S. 38, Geyser, Wege S. 2, Gutberlet, Philos. Jahrb. Bd. 37 (1924) S. 77.

[212]) Kroner, a. a. O. 127, 137.

irrationalistische Metaphysik".[213]) Wesenserkenntnis und zwar absolute Wesenserkenntnis[214]) ist also das Ziel Bergsons — aber nicht eine rationale Erkenntnis (wie Husserl will), sondern eine lebendige Erkenntnis, die „sich in das Bewegende hineinversetzt, und das Leben der Dinge selbst sich zu eigen macht. Diese Intuition erreicht das Absolute".[215])

Zur Charakteristik der Bergsonschen Gesamtrichtung den ästhetischen Zug an ihr besonders hervorzuheben, ist historisch interessant. Das Beispiel vom Gedicht in der „Evolution creatrice" [216]) ist ja nicht zufällig gewählt. Die Bergsonsche Erkenntnismethode hat etwas von der künstlerischen Anschauung. So wie es beim Anhören eines Gedichtes nur dem angespannt Aufmerkenden gelingt, sich in die Gefühle des Dichters zu versenken, dem erschlaffenden Geist aber das Kunstwerk in Töne, Rhythmen, Worte, Silben und Buchstaben zerfällt, so kann auch der Philosoph nur mit Hilfe der Intuition sich in das Ding an sich hineinversetzen, „s' insérer en elle par un effort d'imagination".[217]) Diese Ideen weisen zurück auf Schopenhauer[218]) und Nietzsche,[219]) weiter auf die Romantiker.[220]) und Goethe.[221]) Man braucht nur das 12. Buch von

---

[213]) S. Marck, Die Phil. Henri Bergsons. Nord u. Süd, Bd. 145 (1913) S. 203. Husserls Philosophie ist demgegenüber eine „rationalistische Wissenschaftslehre".

[214]) Eine Eigentümlichkeit der Intuitionsphilosophie überhaupt. Schon Bolzano W. § 315 Anm. stellt die transcend. Anschauung in diesem Sinne als Lückenbüßer für die Unzulänglichkeit der diskurs. Erkenntnis hin.

[215]) Einführ. i. d. Metaphys. (Übers.) Jena 1920 (Weiterhin abgekürzt zitiert: „Einf.") S. 46. Vgl. auch den Anfang.

[216]) Schöpferische Entwicklung (Übers.) Jena 1920. (Weiterhin abgekürzt zitiert: „Sch. E.") S. 213 f.

[217]) Einf. 1.

[218]) Über Bolzanos enge Beziehungen zu Schopenhauer handelt das angeführte Buch von H. Bönke, Plagiator Bergson, 1915.

[219]) Vgl. Müller-Freienfels, a. a. O. S. 72.

[220]) A. Liebert l. s. c. p. 83 hält die Verwandtschaft Bergsons und der Romantik für „außerordentlich nahe" und führt besonders Hamann an, ferner Herder, Jakobi, den späteren Fichte, Schelling und Baader. Hier scheint z. T. Vorsicht am Platze zu sein, insofern das Absolute Bergsons u. der Romantik nicht genau dasselbe ist. Hierauf

„Dichtung und Wahrheit" zu lesen, um sich von Goethes Intuitionismus eine Vorstellung zu machen.[222]) Barthel sagt: „Er betrachtet das kontemplative Schauen des Künstlers nicht, wie es oft geschieht, als nebensächliche Luxusfunktion des

---

macht im Anschluß an Marck und Berthelot Meckauer aufmerksam: „Zwar teilt auch Bergson mit ihnen (den Romantikern) die „Sehnsucht nach der Unmittelbarkeit des Erlebens, nach der ungebrochenen Einheit des Absoluten" — aber die Romantiker setzten doch die „Arbeit der Wissenschaft nach dem Unendlichen zu" auf demselben Wege fort" . . . Er sagt daher, Bergsons stelle sich „in schroffsten Gegensatz zu der Philosophie der Romantik". (A. a. O. 10.)

[221]) Vgl. Ernst Barthel, Goethes Wissenschaftslehre 1922. „In unsrer Zeit, wo diese Methode der Intuition in ihrer Bedeutung für die wahre Erkenntnis der Dinge immer mehr anerkannt wird, kann Goethes Philosophie als eines der besten Beispiele ihrer bisherigen Ausübung gelten", S. 69. Vgl. auch Müller-Freienfels, S. 73. Vgl. E. Kühnemann, l. s. c. 694, wo er das Ideal der vollendeten Erkenntnis entwickelt und an Fausts Worte erinnert, der sich vermessen, „durch die Adern der Natur zu fließen und schaffend Götterleben zu genießen." Er sagt: „Erkennen im schauenden Verstande heißt das Einswerden mit dem Gegenstande im mitlebenden Erschauen". Kurz darauf kommt er auf Goethe zurück und sagt, in ihm sei der anschauende Verstand „in seiner höchsten Reinheit erschienen." (695.)

[222]) An der Stelle, wo Goethe von seinen jugendl. Bibelstudien spricht, sagt er: „. . . schon damals hatt sich bei mir eine Grundmeinung festgesetzt, . . Es war nämlich die, bei Allem, was uns überliefert, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche und keine Zeit, keine äußere Einwirkung noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben . . Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen, sei daher eines Jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte, und in wie fern durch jene Lebenskraft die unsrige erregt und befruchtet werde: alles Äußere hingegen, was auf uns unwirksam, oder einem Zweifel unterworfen sei, habe man der Kritik zu überlassen, welche, wenn sie auch imstande sein sollte, das Ganze zu zerstückeln und zu zersplittern, dennoch niemals dahin gelangen würde, uns den eigentlichen Grund, an dem wir festhalten, zu rauben, ja, uns nicht einen Augenblick an der einmal gefaßten Zuversicht irre zu machen. Diese aus Glauben und Schauen entsprungene Überzeugung, . . . liegt zum Grunde meinem sittlichen sowohl als literarischen Lebensbau" . . .

Lebens, sondern als die ebenso wichtige polare Ergänzung des tatstrebigen Verstandes, die nicht entbehrt werden kann, wenn sich das erkennende Leben in der Linie seiner reichsten Entfaltung entwickeln soll.[223])

Auch die nähere Ableitung des Intuitionsbegriffes[224]) bei Bergson bietet keinerlei Anknüpfungspunkte für Husserlsche Gedankengänge. Abgesehen davon, daß eine metaphysische Deduktion bei Husserl für sich schon ein Unding wäre, so steht der Begriff der Zeit bei Bergson in unüberbrückbarem Gegensatz zu den tragenden Begriffen der reinen Phänomenologie. Bergson wendet sich gegen die Antike, näherhin die Platoniker, „die die Veränderung als Herabsetzung der Unveränderlichkeit, das Sinnliche als Abfall des Intelligibeln auffaßten".[225]) Die durée mouvante bedeutet für Bergson die absolute Wirklichkeit.[226]) Sie darf nicht räumlich verstanden werden; der Raum ist bloß ein Netz von Beziehungen, das von der analysierenden Intelligenz über die Dinge geworfen wird, um darin die Dauer zu fangen;[227]) sie ist keine mathematische Zeit, quantitativ unbestimmbar, etwas rein Qualitatives. Diese fließende Wirklichkeit zu fassen ist der Intellekt ganz ungeschickt, der vielmehr nur den pragmatischen Sinn

[223]) Barthel, a. a. O. S. 30. — Züge einer ästhetisch-voluntaristischen Lebensphilosophie dürften sich auch bei der Jugendbewegung finden, die sich eben deshalb mit Husserl nicht innerlich berührt. Vergleiche wie der von Getzeny (Vom Reich der Werte, 1925, S. 137 ff.) scheinen uns äußerlich zu sein und wesentliche Bedeutungsunterschiede zu verwischen.

[224]) Wir folgen der klaren und bündigen Darstellung von Meckauer, a. a. O. S. 13 ff.

[225]) Sch. E. 215, Anm.

[226] Trotzdem ist die Verwandtschaft Bergsons mit dem heraklitischen πάντα ῥεῖ nur eine scheinbar. Das folgt aus Heraklits Logosbegriff. Kühnemann sagt: „Wenn die beinahe sprichwörtliche Überlieferung von Heraklit den Grundgedanken bewahrt, daß alles fließe, so ist es doch nicht eigentlich der beständige Wechsel alles Seienden, auf dem sein großes, feuriges und dunkles Auge ruht. In allem Wechsel und Werden vielmehr erblickt er die Einheit des Gesetzes." A. a. O. I, S. 10.

[227]) Unser Intellekt „setzt sich in den fertigen Begriffen fest und bemüht sich, darin wie in einem Netz etwas von der vorübergehenden Realität zu fangen." Einf. S. 41.

hat, uns über die Beziehungen zwischen den Dingen zu unterrichten, deren wir bedürfen.[228]) Alle seine Operationen „zielen wie auf den Punkt ihrer restlosen Vollendung auf die Geometrie".[229]) Diese Leistung ist aber nur ein Erschlaffen, ein Abfall; die mathesis universalis bezeichnet Bergson deshalb als die „Chimäre der modernen Philosophie".[230]) In das Reich der durée mouvante führt uns nur die Intuition, denn sie bietet nicht das Allgemeine, Starre, Abstrahierte, Fingierte, sondern das Individuelle, Fließende, Konkrete, Wirkliche.[231]) In der biologischen Ableitung der Intuition aus dem élan vital"[232]) treten zu den metaphysischen sogar naturwissenschaftliche Gegebenheiten. Auch dies kann natürlich für Husserl nicht in Frage kommen. Das Leben dringt als ein breiter Strom von Bewußtsein[233]) in die Materie ein, zwingt sie ins Organische; aber seine Bewegung wird dadurch „unendlich verlangsamt, unendlich zerteilt".[234]) Die verschiedenen Linien, in die das Bewußtsein auseinandersplittert, sind: torpeur vegetative (Dumpfheit), Instinkt und Intellekt. Bergson bezeichnet es als den „Grundirrtum, der — seit Aristoteles weitererbend, — die meisten Philosophen über die Natur irregeführt hat", daß Instinkt und Intellekt zwei verschiedene Stufen derselben Entwicklungstendenz wären.[235]) Instinkt ist nach ihm eine Art Intuition, die freilich auf einen winzigen Ausschnitt des Lebens

---

[228]) Der Intellekt wirft sein Netz nicht aus, „um eine innere metaphysische Erkenntnis des Wirklichen zu erlangen. Es geschieht einfach, um davon einen Gebrauch zu machen, da jeder Begriff (wie übrigens auch jede Wahrnehmung) eine praktische Frage ist, welche unsere Aktivität an die Wirklichkeit stellt und auf welche die Wirklichkeit — wie sich das im Geschäftsverkehr gehört — mit einem Ja oder einem Nein antwortet. Aber hierdurch läßt unser Intellekt sich vom Wirklichen das entschlüpfen, was dessen eigentliches Wesen ist", Einf. S. 41.

[229]) Sch. E. 215.

[230]) Einf. 44.

[231]) Vgl. Meckauer, 32 f.

[232]) Sch. E. 93 ff.

[233]) Sch. E. 186. „Das durch die Materie geschleuderte Bewußtsein". Ebd.

[234]) Sch. E. 186.

[235]) Sch. E. 140.

beschränkt ist.[236]) Dagegen ist der Intellekt wesentlich auf die tote Materie gerichtet, kann in das Leben selbst nicht „einkehren".[237]) Der Instinkt ist sympathisch mit seinem Gegenstand verbunden, „aber nur im Dämmern, ... fast ohne ihn zu sehen",[238]) d. h. sein Wissen vom Objekt wird nicht bewußt. Dagegen sieht die Intelligenz, kann aber das Objekt nicht finden.[239]) Aber auch bei den Säugetieren, den Trägern der Intelligenzlinie,[240]) die ja ursprünglich ein und derselben Entwicklungsreihe wie die Gliederfüßler, die Träger der Instinktlinie, entstammen, ist der Instinkt noch vorhanden, ja der Intellekt kann sogar den Instinkt von der Gebundenheit an den besonderen Gegenstand erlösen.[241]) Er kann als Intuition über seine Befreier, das intellektuelle Bewußtsein, hinauswachsen.[242]) Diese, obzwar schmerzhafte Umwendung des Bewußtseins zu sich selber, „die wir jäh durch Vergewaltigung der Natur aufbringen",[243]) wodurch wir aber die supraintellektuelle[244]) Zone wiedergewinnen, ist die Aufgabe der Philosophie.[245])

Nachdem die grundsätzliche Verschiedenheit Bergsons und Husserls hervorgetreten ist, dürften Übereinstimmungen der beiden Denker mehr als äußerlich zu verstehen sein. Solche Übereinstimmung besteht in der Bevorzugung unmittelbarer und der Ablehnung mittelbarer Erkenntnis (ergibt sich aus der Einführung des Intuitionsbegriffes überhaupt). Ferner wird sowohl bei Bergson[246]) als bei Husserl[247])

---

[236]) Sch. E. 186.

[237]) Sch. E. 140, 181.

[238]) Sch. E. 186.

[239]) Ähnlich prakrti und purusa in der Samkhya-Philosophie. Vgl. Samkhyakarika 21.

[240]) Sch. E. 139.

[241]) Sch. E. 182.

[242]) Sch. E. 187.

[243]) Sch. E. 242. Vgl. Husserl, der die phänomenologische Methode wiederholt „widernatürlich" nennt. II, 10, 11.

[244]) Sch. E. 362.

[245]) Piat, a. a. O. 8.

[246]) Meckauer, S. 29.

[247]) Oben S. 71 ff. Die „Transzendenz i. d. Immanenz", von der Husserl spricht (ob. S. 75, Anm. 134), ist Bergsons transzendente Introspektion. (Meckauer, a. a. O. 30.)

die Selbsterkenntnis und Selbstgewißheit mit der Erkenntnis des Transzendenten verglichen und verwechselt. Weiterhin ist wohl Meckauer[248]) Recht zu geben, daß Bergson mit der intuition originelle du tout, dem (unmittelbaren) Verstehen der Bedeutung,[249]) ein phänomenologischer Erkenntnisakt vorgeschwebt haben mag. Freilich denkt sich Bergson das Wesen nicht existenzlos, sondern im Gegenteil als individuelle Einzelheit, lebendige Konkretheit. Man sieht, daß sich hier zwei metaphysische Grundpositionen schroff gegenüberstehen.

---

[248]) S. 31, 34.
[249]) Meckauer, S. 15, 16.

Quellen und Literatur.

Andres, W., Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles. Inaug.-Diss., Breslau 1905.

Baur, Ludwig, Metaphysik, München 1922.

Behn, Siegfr., Über Phänomenologie u. Abstraktion. Philos. Jahrb. d. Görres-Ges., Bd. 38.

Bergson, H., Zeit u. Freiheit., Jena 1911. (Übers.)
— — Schöpferische Entwicklung. Jena 1912. (Übers.)
— — Einführung in die Metaphysik. 1920. (Übers.)

Bolzano, Bernhard, Wissenschaftslehre, Sulzb. 1837. (zit. W. u. Bandzahl.)

Bönke, H., Plagiator Bergson, Charlottenburg 1915.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. 1914.

Burgert, H., Zur Kritik d. Phänomenol., Ph. Jb. d. Görresges. Bd. 38 (1925).

Ehrlich, W., Kant und Husserl., Leipzig 1923.

Florian, M., Der Begriff der Zeit bei H. Bergson, Greifsw. 1914.

Geyser, Jos., Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen d. Erkenntnis im Hinblick auf E. Husserls Versuch ihrer Neubegründung, Münster 1916.
— — Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis, Freib. 1921.
— — Auf dem Kampffelde der Logik, 1926.
— — Über Begriffe und Wesensschau. Ph. Jb. d. Görres-Ges. Bd. 37 (1924).

Gotthardt, Gerh.,Bolzanos Lehre vom „Satz an sich", Berl. 1909.

Gotthardt, Jos., Das Wahrheitsproblem in dem philos. Lebenswerk Bernard Bolzanos, Trier 1918.

Gredt, Jos., Elementa philosophiae aristotelico-scholasticae, 1926. Zwei Bde.

Hartmann, E., Die Logik als Problem. Phil. Jb. d. Görres-Ges. Bd 37 (1924).

Husserl, E., Philosophie d. Arithmetik, 1891.
— — Psychol. Studien z. elementaren Logik. Philos. Monatshefte Bd. 30 (1894).
— — Berichte üb. deutsche Schriften z. Logik aus d. Jahren 1894 bis 1899. Im Archiv f. system. Philos. Bd. 3, 9, 10 (1897, 1903, 1904).

Husserl, E., Logische Untersuchungen, 4. Aufl. Halle 1928.
1. Bd. Prolegomena zur reinen Logik (zit. I).
2. Bd. Untersuchungen z. Phänomenologie u. Theorie d. Erkenntnis. Zwei Teile (zit. II, III).
— — Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I (1910/11). (zit. Philos.)
— — Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenolog. Philosophie. 3. unverändert. Abdruck, 1928. (Id.)
— — Erinnerungen an Franz Brentano. In: O. Kraus, Franz Brentano, München 1919.
— — Die Idee einer philosoph. Kultur. Jap.-Deutsche Zeitschr. f. Wissenschaft u. Technik, 1923.
Jacob, Ludw., Über die Grundbegriffe d. Wissenschaftsl. B. Bolzanos. Erlanger Diss. 1902.
Klimke, S. J., Henri Bergson, der Philosoph des Lebens. Stimmen d. Zeit 1915.
Kroner, R., Henri Bergson, Logos I (1910/11).
Külpe, Osw., D. Philos. d. Gegenw. in Deutschl. 4. Aufl. Leipz. 1908.
Kynast, R., Das Problem d. Phänomenologie. Breslau 1917.
Liberatore, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin. Übers. v. Franz, Mainz 1861.
Meckauer, W., Der Intuitionismus u. s. Elem. bei Henri Bergson. Diss. Breslau 1916.
Müller-Freienfels, R., Die Philos. d. 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen. Berlin 1923.
Piat, Claudius, L'insuffisanse de la philosophie de l'intuition. Paris 1908.
Przywara, E., Unmittelbare Intuition? In: Stimm. d. Zeit, Bd. 135 (1920).
— — Drei Richtungen in d. Phänomenologie. Ebda., Bd. 115 (1928).
Reyer, W., Einführ. in die Phänomenol. Leipzig 1926.
Sawicki, F., Der letzte Grund d. Gewißheit. Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. Bd. 39 (1926).
— — Das Irrationale in den Grundlagen d. Erkenntnis. Ebenda Bd. 41 (1928).
Ziehen, Th., Lehrbuch d. Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung d. Gesch. d. Logik. Bonn 1920.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkung 7
A. Systematischer Teil 10
I. Husserls Begriff der Philosophie und Grundziel . 10
II. Husserls Begriff von Wissen und Wissenschaft . . 24
III. Husserls Begriff der Evidenz 31
IV. Husserls Einschränkung der Intuition 47
V. Husserls Begriff des Wesens 51
VI. Husserls Begriff der Wesensschau 63
Zusammenfassung 78
B. Historischer Teil 83
Vorbemerkung 83
Erster Abschnitt. Die scholastische Lehre von der Erkenntnis der Prinzipien 84
Zweiter Abschnitt. Husserl und Kant 91
Dritter Abschnitt. Husserl und Bolzano 95
Vierter Abschnitt. Vergleich Husserls mit Henri Bergson 110
Quellen und Literatur 117

Lebenslauf

Am 24. 1. 1906 wurde ich in Breslau geboren, als Sohn des Primärarztes Dr. Franz Bannes und seiner Frau Eleonora geb. Ziesché. Die Mutter starb in meinem zweiten, der Vater, infolge des Krieges, in meinem 13. Lebensjahre. Zuerst besuchte ich die Volksschule, seit 1916 das humanistische staatliche St. Matthias-Gymnasium in Breslau, wo ich 1925 die Reifeprüfung ablegte. Dann begann ich, an der Breslauer Universität Philosophie zu studieren und zwar bei Herrn Prof. Dr. L. Baur, der mit einer Unterbrechung von zwei Semestern, während derer ich in Berlin studierte, bis jetzt mein Lehrer blieb und dem ich meine philosophische Ausbildung verdanke. Neben ihm gewannen die Seminare und Vorlesungen Eugen Kühnemanns von Anfang an einen großen Einfluß auf mich. In Berlin arbeitete ich bei Spranger, H. Maier, Dessoir und Guardini. Außer Philosophie studierte ich hauptsächlich Geschichte, in Breslau bei Ziekursch, Kornemann, Kampers und Koebner, in Berlin bei Brackmann. Ferner Germanistik, in Breslau bei Unger, Siebs, Steller, in Berlin bei M. Herrmann. Von hier aus kam ich zum Sanskrit, worin erst Glasenapp in Berlin dann Liebich in Breslau und seit Winter 1928 Otto Straub mein Lehrer war. Dem letzten verdanke ich vor allem auch einen Einblick in die Zusammenhänge der indischen Philosophie. Wenn ich diese Namen alle mit dem Bewußtsein größter Dankbarkeit aufschreibe, wäre es ungerecht, den nicht zu nennen, der, obwohl nicht Vertreter einer philosophischen Disziplin, doch der Mentor meiner philosophischen Entwicklung gewesen ist, K. Ziesché, Professor der Dogmatik in Breslau.

Joachim Bannes.